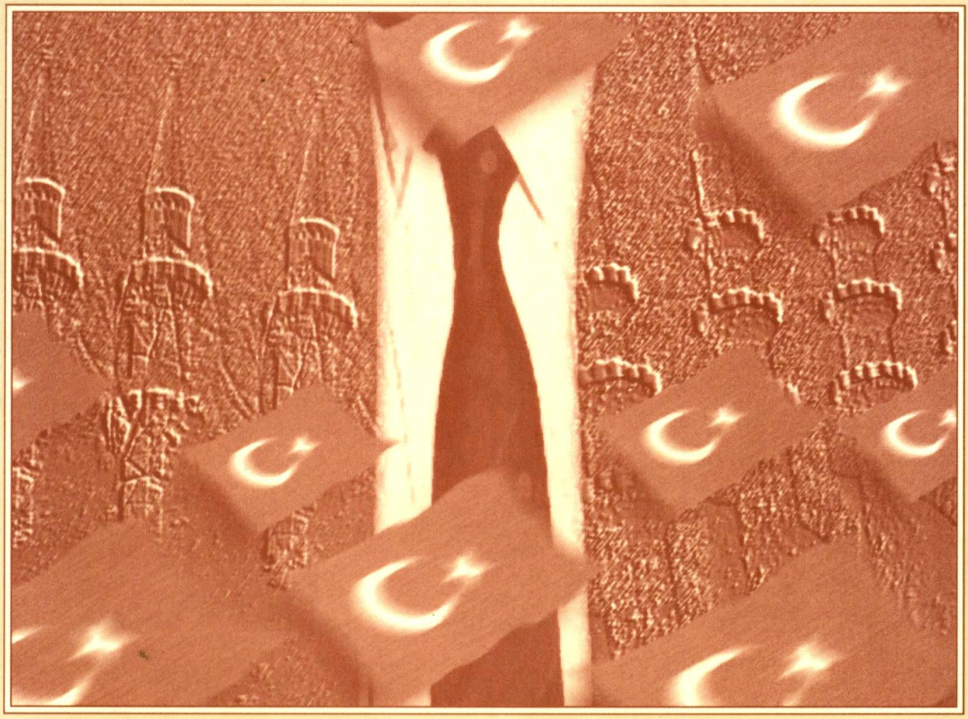
TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI



Toplum ve Bilim

74 GÜZ 1997

Tanıl Bora **Türk muhafazakârlığında bazı yol izleri**

Ahmet Çiğdem **Muhafazakârlık üzerine**

C. Nazım İren **Kemalizm ve gelenekçi-muhafazakârlık**

Süleyman Seyfi Öğün **Peyami Safa'nın muhafazakâr yanılgısı**

Simten Coşar **Ahmet Ağaoğlu - Türk liberalizminin açmazları**

Elizabeth Özdalga **Necip Fazıl üstüne bir deneme**

Hakkı Uyar **Resmî ideolojinin iki yüzü: *Ülke* ve *Kadro***

Levent Tezcan **Kemalizmi düşünmenin sorunları**

Toplum ve Bilim

74 GÜZ 1997

Tanıl Bora
Muhafazakârlığın değişimi ve Türk muhafazakârlığında bazı yol izleri **6**

Ahmet Çiğdem
Muhafazakârlık: üzerine **32**

C. Nâzım İrem
Kemalist modernizm ve Türk gelenekçi-muhafazakârlığın kökenleri **52**

Süleyman Seyfi Öğün
Türk muhafazakârlığının kültür kökenleri ve Peyami Safa'nın muhafazakâr yanılgısı **102**

Simten Coşar
Ahmet Ağaoğlu: Türk liberalizminin açmazlarına bir giriş **155**

İLETİŞİ / DEĞİNİ

Elizabeth Özdalga
Tasavvuf bahçelerinde dolaşan bir milli kahraman: Necip Fazıl Kısakürek **176**

Hakkı Uyar
Resmî ideoloji ya da alternatif resmî ideoloji oluşturmaya yönelik iki dergi: *Ülke* ve *Kadro* **181**

Levent Tezcan
Kemalizmi düşünmenin sorunları **194**

KİTAP TANITIMI **209**

D.J. Haraway: **"İkinci bin yılın mağrur tanığı" (Özlem Özkal)**

R. Dienst: **Akan zamanda dur(ağ)an görüntü (Başak Şenova)**

G. Ritzer: **Toplumun McDonaldlaşması (Nadir Suğur)**

Toplum ve Bilim

ISSN 1300-9354

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
Tanıl Bora

YAZI KURULU
Ulus Baker • Necmi Erdoğan
Oğuz Işık • Orhan Koçak
Mahmut Mutman • Bülent Peker
Erol Taymaz • Meyda Yeğenoğlu

74. SAYI EDİTÖRÜ
Tanıl Bora

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Tanıl Bora

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIM
Ali Artun • Ümit Kıvanç

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

DİZGİ
Maraton Dizgievi

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

İÇ BASKI VE CİLT
Şefik Matbaası

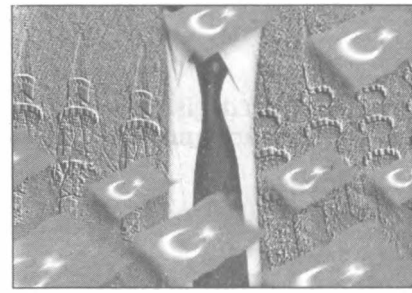
KAPAK BASKI
Sena Ofset

YAZIŞMA ADRESİ
Selânik Cad. 64/11
Kızılay 06640 Ankara
Tel. 425 36 00 • 425 20 71 • Fax: 425 18 15

INTERNET WEB ADRESİ
http://www.metu.edu.tr/home/www21/tb/tb.html

BİRİKİM YAYINLARI
Klodfarer Cad. İletişim Han
Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel. 516 22 60 • Fax: 516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayımlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.



KOLAJ: Ümit Kıvanç.

YAYIN DANIŞMA KURULU
Asaf Savaş Akat / Asu Aksoy
Tosun Arıcanlı / Korkut Boratav
Ayşe Buğra / Reşit Canbeyli
Ümit Sakallıoğlu / Alain Duben
Atila Eralp / Selçuk Esenbel
Sureia Faroqhi / Nilüfer Göle
Ümit Hassan / Fatma Işıkda
Huricihan İslamoğlu İnan
Kemal İnan / Ahmet İnsel
Deniz Kandiyoti / Nihal Kara
Reşat Kasaba / Çağlar Keyder
Eser Köker / Levent Köker
Şerif Mardin / Ünal Nalbantoğlu
İlber Ortaylı / Oğuz Oyan
Ayşe Öncü / Doğan Özlem
Jale Parla / Mithat Sancar
Örnür Sezgin / İlkay Sunar
Burhan Şenatalar / Şirin Tekeli
İlhan Tekeli / Isenbike Togan
Zafer Toprak / İhsan Tunalı
Aydın Uğur / Galip Yalman
Faruk Yalvaç / Deniz Yenal
Zafer Yenal / Nurhan Yentürk

Bu sayıda...

Dergide nicedir ihmal ettiğimiz siyasal-toplumsal düşünce tarihi incelemelerindeki açığımızı kapatma yönünde, elinizdeki "Türk Muhafazakârlığı" sayısıyla bir adım atmış oluyoruz. Önümüzdeki yıl, "Türkiye'de Sol Düşünce" konulu bir sayıyla bu uğraşı sürdüreceğiz.

Muhafazakârlık, siyaset yapılarının, siyasetin haritasının, siyasal geleneklerin, siyasal söylemlerin anlaşılmasında çok verimli olabilecek bir kavram. Kavramı harc-ı âlem kullanımıyla salt tepkisel bir direnç saymayıp ve sağın bir alâmet-i farikası olarak kaydetmekle yetinmeyip, tarihsel bağlamlardaki özgül tezahürleriyle incelediğimizde, kuvvetli ve kalıcı bir etkiye sahip olduğunu görebiliriz. İlk eldeki çağrışımlarının aksine, değişen, kendini yeniden üretebilen, ve `dizginlemeye', ılımlılaştırmaya çalıştığı modernizmin ayrılmaz parçası haline gelebildiğini gördüğümüz bir tutum, muhafazakârlık. Bir program değil, bir tutum. Bu muğlak özelliği, onu bazen farkedilmez, ayrıştırılmaz, ama aynı zamanda da altedilmez kılabiliyor.

Dergide muhafazakârlıkla ilgili kavramsal-kuramsal bir tartışma, daha çok Ahmet Çiğdem, Tanıl Bora ve Süleyman Seyfi Öğün'ün yazılarında yeralmakta. Ahmet Çiğdem, bünyevî bir muğlaklığı olan muhafazakârlığın, kendi temel kavramlarını, değerlerini araçsal bir işlevsellikle nasıl bizzat değişime uğrattığını gösteriyor. Muhafazakârlığın çelişkisi ve hem de avantajı olan bu eklemleme yeteneği, bu kendine özgü politika tarzının, ona atfedilen (ve kendi kendine atfettiği) tarihsel rolün sınırlarını aşmasını da açıklıyor. Tanıl Bora, yazısının ilk kısmında, keza muhafazakârlığın değişim dinamiğinin altını çiziyor. Batı dünyasında kapitalist modernleşmenin seyrine koşut biçimde ne gibi ideolojik eklemlenmeler geçirdiğini göstererek muhafazakârlığın değişimini aktarıyor. Süleyman Seyfi Öğün ise, Peyami Safa hakkındaki yorumlarıyla içiçe geçen teorik

taramasında, muhafazakârlığın bünyevi diyebileceğimiz özelliklerini serimlemeye çalışıyor. Özellikle, Bora'nın da değindiği, muhafazakârlığın geleneklere ve dine hem sarılan hem de mesafeli ve düzenleyici yaklaşan tutumuyla ilgili vurgusu önemli, Öğün'ün. Keza "aklı selim" ve "ölçülülük" kaygısının muhafazakârlıktaki ağırlıklı yerine dikkat çekmesi de...

Türk muhafazakârlığıyla ilgili değerlendirmelere gelecek olursak, hem konuya değişik yaklaşım denemeleri hem de çeşitli örneklerin, figürlerin kullanımı sonucu zengin bir malzeme üretildiğini söyleyebiliriz. Özellikle Nâzım İrem'in titiz çalışması, Cumhuriyetin erken dönemindeki muhafazakâr aydınların düşünce evreniyle ilgili bir ilk müracaat kaynağı niteliğinde. (Bu makale, geniş kaynakçasıyla, Ahmet Ağaoğlu, İsmail H. Baltacıoğlu, Peyami Safa, Hilmi Ziya Ülken ve Mustafa Şekip Tunç'un makaleleriyle ilgili bir bibliyografya hizmeti de sunmuş oluyor.) İrem, Türk modernleşmesiyle ilgili standart eserlerde muhafazakârlığın kısıtlı değerlendiriliş biçimini sorguladıktan sonra; 1920'li ve 1930'lu yılların "gelenekçi-muhafazakâr" olarak tanımladığı aydınların, pekâlâ Kemalizmin bir başka yorumu olarak değerlendirilebilecek bir fikri çerçeve geliştirdiklerini ileri sürüyor. Dolayısıyla, alabildiğine etraflı biçimde örneklediği muhafazakâr düşünüşü, Cumhuriyet ideolojisinin kurucu bileşenleri arasında kabul etmek gerektiğini savunuyor.

Tanıl Bora'nın yazısının ikinci kısmı, Türk muhafazakârlığı içindeki ayrımları, farklılıkları saptamaya hasredilmiş. Kimi düşünce adamlarını örnek alarak, Türk muhafazakârlığında beş "yol izi" saptanabileceğini teklif ediyor: Kültürel muhafazakârlık; muhafazakârlık olarak İslâmcılık; milliyetçi-muhafazakârlık; muhafazakâr devrim; muhafazakâr-liberallik. Yazı, bu tasnif çabası yanında, İ.H. Baltacıoğlu, P. Safa, H.S. Tanrıöver, Yahya Kemal ve izleyicileri, Nurettin Topçu, A.F. Başgil örneklerinde, Türk muhafazakâr düşünüşünün özellikleri hakkında serbestçe bir deneme özelliği de taşıyor.

Ahmet Çiğdem'in Türk muhafazakârlığına ilişkin tahlili, onu yenileşme ve modernleşme süreçlerinin kendisinden ziyade kavramsallaştırılma biçimlerine bir tepki olarak anlayabileceğimiz vurgusuyla işe başlıyor. Türk muhafazakâr düşünüşünün "politik iktidarsızlık" dönemi ile sonraki "kültürel saldırganlık" eğilimi arasındaki kırılma ve içerik farkına dikkat çekiyor. Bu temel tespitler çerçevesinde Çiğdem, Türk muhafazakârlığının kimi figürleri hakkında bazı ipuçları vermekle yetiniyor.

Dosyayı Peyami Safa ve Ahmet Ağaoğlu üstüne iki monografi tamamlıyor. Süleyman S. Öğün'ün uzun incelemesi, Peyami Safa'nın düşünce dünyası hakkında tatminkâr bir tablo çizdiği gibi, Türk muhafazakârlığının saikleri, hassasiyet noktaları ve tıkanıklıkları hakkında çarpıcı gözlemlerle dolu. Öğün, P. Safa'nın uzun erimli düşünsel etkisine rağmen özlemlerinin boşa çıkmasından hareketle, Türk muhafazakârlığının (aslında genel olarak muhafazakârlığın) maddi hayatla başetmedeki 'dayanıksızlığını' belirliyor. Simten Coşar'ın Ahmet

Ağaoğlu üstüne incelemesi ise, Cumhuriyetin inşa döneminde liberal söylem ile devletçi-muhafazakâr söylem arasındaki sarkaca dikkat çekiyor.

İslâmcılığın milliyetçilikle eklemlenmesi ve milliyetçi-muhafazakârlık, Türk muhafazakârlığının, Tanıl Bora'nın yazısında incelemediği ama etkili konumunu vurguladığı bir kolu. Milliyetçi-muhafazakâr söylemin incelenmesinde mutlaka hesaba katılması gereken birisi, şüphesiz Necip Fazıl Kısakürek olurdu. Elisabeth Özdalga'nın yazısı, Necip Fazıl'a muhafazakârlık bağlamında bakıyor olmasa da, konusunun dosyamızla akrabalığı nedeniyle İletişi/Değini bölümünde yerini aldı. Keza Hakkı Uyar'ın *Kadro* ve *Ülkü* dergilerinin Kemalizmlerini kıyaslayan tetkiki, zımnen, Cumhuriyetin ideolojisinin muhafazakâr veçhesiyle ilgili 'hatırlatmalar' yapıyor.

İletişi/Değini bölümünde ayrıca, bizim için bilhassa değerli olan türden bir yazı yer almakta: daha önceki sayılarımızdan birinde (72. sayımızda) yayımlanmış bir makaleyle ilgili bir eleştiri. Levent Tezcan, hermenötiğin (yorumsamacılık) müktesebatına dayanarak, E. Fuat Keyman'ın "Kemalizmi aşma" perspektifini yöntemsel-kuramsal ve siyasal etik açısından eleştiriyor. Kemalizmin, modern Türkiye'deki siyasal çatışma kalıpları/geleneği üzerindeki belirleyici etkisi nedeniyle bir hamlede, kolayca "aşılamayacağını" gösterdikten sonra; onun, çok sorgulanan ideolojik yüklemlerinden öte, demokratik-siyasal bir ulus kurma imkânının dili olarak 'hesaba katılması' gerektiğini anlatıyor. Tezcan'ın katkısının, Kemalizmle ilgili klişeleşme eğilimi gösteren tartışmaya taze bir soluk getirmesini umuyoruz.

Bu yılın son *Toplum ve Bilim* sayısı (75./Kış 1997), feminist kuramı konu alacak. 1998'in ilk (76/Bahar) sayısının belirli bir odağı yok. 77, 78 ve 79. sayıların konuları ise: Türkiye Ekonomisi, Türkiye'de Sol Düşünce, Sanat/Edebiyat Kuramı.

DÜZELTME

Toplum ve Bilim'in 73. (Yaz 1997) sayısında Bülent Diken'in "Melezlik ve sosyal teori" başlıklı makalesinde bazı basım hataları olmuştur.

- "Hibrid" kelimesi, yanlışlıkla "hidrid" olarak yeralmıştır.
- s. 76'daki diyagramda Levinas'ın "ethics of kindness" terimi "duyarsızlık ahlâkı" olarak yeralmıştır. Doğrusu, "körlüğün ahlâkı" olacaktır.
- s. 95'te alttan ikinci paragraf Derrida'dan alıntıdır.
- s. 100'deki ilk paragraf Schmidt'ten alıntıdır.

Muhafazakârlığın değişimi ve Türk muhafazakârlığında bazı yol izleri

*Tanıl Bora**

Bu makalenin birbirine teğellenmiş iki ayrı kısımdan oluştuğu söylenebilir. İlk kısım, muhafazakârlığın genel özellikleri ve tarihsel durakları üzerine bir özet değerlendirme niteliğinde. İkinci kısım ise, Cumhuriyetin erken döneminde Türk muhafazakârlığının bazı figürlerine dair sorular formüle eden, spekülatif yönleri de olan bir deneme. Yazının 'bilgi taraması' niteliğindeki ilk kısmının, ikinci kısım için bir kavramsal arkaplan oluşturmasını ve ilham vermesini hedefledim - iki kısım arasında kesinlikle bir simetri veya tekabüliyet gözetmedim.

I. Muhafazakârlık: Temeller ve gelişme

Muhafazakârlığı anlamak için, evvela onun modern bir duyuş/düşünüş olduğunu kaydetmekle işe başlamalı; modernleşmenin seyrine koşut olarak sürekli yenilenen, değişen bir duyuş/düşünüş olduğunu da eklemeliyiz. Onu, modernleşmenin ilk evrelerindeki toplumlarda ortaya çıkan Restorasyon hareketlerinden ve çoğunlukla zanaatkâr zümrelerinin kısa ömürlü gelenekçiliğinden ayırdeden, paradoksal görünümlü bu özelliğidir. Muhafazakârlık, kapitalist modernleşme süreci karşısında, bu sürecin çözdüğü siyasal, toplumsal ve kültürel yapıların, belki daha doğrusu o yapılara yüklenen anlam ve değerlerin sürekliliği adına gösterilen tepkiye dayanır. Fakat bu tepki, modern muhafazakârlığın ön-evresi sayabileceğimiz feodal-zümresel gelenekçilikteki ve Restorasyoncu revanşizmdeki gibi "yeni olanın" mutlak reddiyesiyle, yahut salt tepkisellikle/reaksiyonerlikle tanımlanamaz. Muhafazakârlık, "eski" (kadim ve ezeli) ve yerleşik olanın, geleneksel ve kutsalın sürekliliğini modern koşullarda sağlamaya çalışmanın iradesine ve yeteneğine sahiptir; bu irade ve yetenekle Restoras-

(*) *Toplum ve Bilim* ve *Birikim* editörü.

yon'dan ve gelenekçilikten farklılaşarak kendini vareder. Karl Mannheim'ın gösterdiği üzre, Muhafazakârlık, kendisi hakkında bilinçli hale gelmiş, rasyonelleşmiş gelenekçiliktir (Mannheim 1927). Aydınlanma rasyonalizminin dünyayı akılla ve kuramla değiştirip biçimlendirme 'küstahlığına' karşı, dünyanın ve insanların "zaten" olan "doğal" haline sahip çıkar; fakat modernleşmenin değiştirdiği dünyada yiten veya şekil değiştiren "doğal"ı, "zaten olan"ı, aklederek kuramla biçimlendirmek zorunluluğuyla karşı karşıyadır. Aydınlanma-karşıtı muhafazakârlık ancak "aydınlanmış muhafazakârlık" (Dahrendorf 1984: 87) olarak ayakta kalabilir: Soyut düşüncenin soyut-düşünsel eleştirisi yoluyla somut-tözsel düşünceye geri dönme umudunu besleyebileceği, Hegelci diyalektikle... 'Militan' Restorasyon uğrağını aşan Muhafazakârlık, Fransız Devrimi'nin alâmet-i farikasını teşkil ettiği 'militan' Aydınlanmacılık uğrağını aşan modernizmin zıddı değil, sürekli refakatçisidir. Bu birlikteliğin arkaplanında, modernleşmenin evrensellik-yerellik ikileminin olduğunu söyleyebiliriz: Kapitalist modernleşmenin 'tözü' olduğunu söyleyebileceğimiz meta ilişkisinin, bir yanıyla toplumsal-kültürel maddeyi çözelterek soyut eşdeğerlere indirgerken, diğer yanıyla bu dinamiğin atomize ettiği yapılardaki anlam ve imge levazımatını soğurarak yeniden-üretmeye koyulması, içiçedir. Muhafazakârlığın, kapitalist modernleşmenin somut, özgül toplumsal malzemey(l)e uyarlanmasında işlev gördüğünü -hatta tıkanıklıklarını aşmasına yardımcı olabildiğini-söyleyebiliriz. Muhafazakârlığın sürekliliğini ve hayatiyetini teminat altına alan bu tarihsel seyrin yan etkisi, değişmez ve asli değerlerini sabitlemesini güçleştirmesidir (Beneton 1991: 113-4). Muhafazakârlık siyasal düzlemde yönünü daima bir *status quo ante* (mevcut durumdan önceki durum) ölçütüne göre tayin eder (Dubiel 1985: 131). Burjuva devrimi evresinde devrimci olan burjuvazinin, düzenin oturmasından sonra gericileşip-tutuculaşıp muhafazakâr bir konum aldığını vaz'eden ananevi Marksist tespit boş değildir; muhafazakârlığın ideolojik ve siyasal içeriği, düzenin ("nizam"ın) sınırlarına ve soğurma yeteneğine koşut olarak genişler. Bu genişleme, sonuçta, muhafazakârlığı kendi muhayyel ilkeselliğinden ve 'aslı'ndan uzaklaştırır; onu, ancak modernleşmenin tarihsel gelişmesinin bir veçhesi olarak anlayabiliriz.

Muhafazakârlığın sürekli yenilenmesi itibarıyla paradoksal bir reaksiyonerlik biçimi oluşunun önemli bir nedeni de, onun tepki verdiği modernleşmenin 'bir seferlik' bir süreç olmayıp sürekli değişiyor olmasıdır. "Kapitalist modernleşme süreci" terimini "süreçler" diye düzeltmeliyiz; bozup yeniden yapmak, sürekli yenilemek, şifre ve kod değiştirmek, modernleşmenin karakteridir. Kuramsal bir iç tutarlılıkla, modernleşmenin uğrakları, büyük dalgaları belirlenebilir. Muhafazakârlık da, modernleşmenin her yeni evresiyle, yenilenmiştir.

Muhafazakârlığın 'özü'

Beneton (1991: 49), muhafazakârlığı karşı-devrimci ânın ürünü olarak tanımlıyor. Kuşkusuz Fransız Devrimi ve onun sâri etkileri, muhafazakârlığın bir siyasal 'projeye' (Restorasyon) yönelerek şekillenmesinde belirleyici oldu. Ancak muhafazakâr düşünüşün doğuşunun, Fransız Devrimi'nden önce, Aydınlanma ve ilk mutlakiyetçi merkezi devlet nüveleri karşısındaki tepkilere uzandığını görebiliriz. Bu tepkiyi şiddetlendiren, Aydınlanmanın bir radikalizm biçimini aldığı durumlardı (Valjevac 1951: 141-6) - Fransız Devrimi bu anlamda simgeseldir. Muhafazakârlık, bütünüyle ve topyekûn Aydınlanma-karşıtlığı olmaktan çok, Aydınlanmanın radikalizmine ("aşırılıklarına"), veya bir "yeni başlangıç yapma" düşüncesi olarak kendini milâtlaştıran Aydınlanmacılığa karşıtlıktı. Aydınlanmacılıktan muhafazakârlığa veya Restorasyon'a geçenlerin (Metternich, Alman Romantikleri) hareket saiki, böyle açıklanabilir.

Zaten Aydınlanmayı bir bütün olarak karşısına alması, muhafazakâr düşünüş bütünlüklü ve analitik bir sistem olmadığı için de beklenemezdi. Zaten muhafazakârlık ideoloji olarak tanımlanmayı baştan itibaren benimsememiştir.[1] Karl Mannheim (1927: 24) onu bir "düşünce üslûbu, düşünüş stili" olarak tanımlar. Muhafazakâr özbilinç, bir programa değil bir tavra, hayat karşısında analitik olmayan somut duruşa dayanır (Müller 1995: 17). Akıldan çok, duyuş/seziş kuvvetini öne çıkarır. Rasyonel yoldan bir sistem. Bir toplumsal-beşeri ve evrensel bütünlük tasarlama ve "yapma" düşüncesine, daha genel olarak soyuta karşı derin bir şüphe ve tekinsizlik duygusu taşır. "Zaten" varolana güvenir: Varolan, hem sebebin, nedenselliğin, hem de normatif açıklamanın, meşruiyetin bizzat kendisidir (Schmitt 1991: 119). İnsani varoluşun kalıcı, ezeli-ebedi değerleri, ilksel, kurucu mâhiyetteki güçleri, tözsel, 'esas' içeriği, aşkın referansları, bunların hepsi, süregelen-süregiden somutta mahfuzdur. Bu değerlerin ve bu muhtevanın somut niteliği, onları değişmez ve ikame edilmez kılar. Örneğin mülkiyet, muhafazakârlar için, hususi, canlı ve belirli bir ilişkinin cisimleşmesi çerçevesinde anlamlıdır. Örneğin modernizmin soyut ve genel bir değer olarak yüceltiği özgürlüğe karşı, muhafazakârlar, ancak ve ancak "kendi gibi olma"ktan doğabilecek, özgül, özel ve niteliksel bir özgürlüğü koyarlar.

Muhafazakârlığın tarihsel evreleri ve biçimlerinin hepsi için ilksel, kurucu ve 'esas' önemde olan bu düşünüş tarzı çerçevesinde ağırlık kazanarak muhafazakârlığın alâmet-i farikası haline gelen, böylelikle onun program/sistem eksiğini

1 Karl Mannheim (1927: 31), muhafazakârlığın serpildiği koşulların, toplumsal ilişkilerin ve düşünce dünyasının kendi içlerinde ayrıştığı (ve düşünce bölüklerinin siyasal düşünce etrafında yığıştığı) bir ortam olduğuna dikkat çeker. Muhafazakârlık, bütünsel ve yekpâre bir dünyanın vârisi olarak, ilk evrede tepkisini, kapitalist modernleşmenin karakteristiği olan bu ayrışmanın tikel görünümlerine yöneltti. Dolayısıyla, Aydınlanmaya ve modernleşmeye eleştirisi, kısmi kaldı. Muhafazakârlığın bu ayrışmayı ve onun ortaya çıkardığı yeni dünyayı bir bütün olarak kavraması ve onun karşısında bir bütünsellik kurma arayışına girmesi, daha sonradır.

de bir bakıma telâfi ettiğini söyleyebileceğimiz izlekler var. Greiffenhagen (1961: 164 vd.), üç temel değerden söz eder: Din, Devlet, Otorite. Bunlara, bu değerlerin imtiyazlı taşıyıcıları olmanın ötesinde bizatihi değer hükmü kazanan Cemaat veya Millet'i, Gelenek'i ve Tarih'i eklemeliyiz. Bu değerleri veya izlekleri de, muhafazakârlığın tarihsel gelişmesi boyunca takip edebiliriz.

Dinin muhafazakâr düşünüşteki yeri tipik ve kritiktir: muhafazakârlık, vazgeçilmez hazinesi olan dini modern bir müdahaleye tabi tutar, onu dünyevi saiklerle yeniden yorumlar, yeniden biçimlendirmek ister. Dini, belki kendisi uğruna olmaktan ziyade, toplumun istikrarı ve Otorite açısından kaçınılmaz sayar. Dindarlıktan çok, dinin ritüellerine, din bağına ehemmiyet verir (Beneton 1991: 110). Fransa'dan gelişen Katolik muhafazakârlıkta bu eğilim belirgindir. Bonald, *religion* (din) kelimesinin "birbirine bağlanma" anlamına gelen Latince köküne (*religare*) atıfla, dinin herşeyden evvel bir toplum/cemaat biçimi olma özelliğini vurgulamış; Chateaubriand, itikat ve iman yönünden çok cemaat olarak Hıristiyanlığa dayanmıştır (Nisbet 1990: 101 ve 109). Cemaat ve onunla birlikte Gelenek, bağsızlaşmakta, atomizasyona uğramakta olan yeni toplum karşısında, dinsel bağla birlikte tarihte somutlaşmış bilgeliğin eseri ve taşıyıcısı olarak önemlidir. İşte, sahih dinle dinin dünyevi biçimleri (Gelenek ve Cemaat) arasındaki açıyı sıfırlaması, muhafazakârlığın dinle ilişkisinde tipik ve kritik olan noktadır. Tipik olan, modern bir tutum olarak muhafazakârlığın dini yeniden-biçimlendirmeye yönelerek Geleneği kırılmaya uğratması; kritik olan, bu muhafazakâr müdahalenin aslında, bir bakıma bekasını sağladığı ve yeni yaşam dünyasını oluşturduğu dinî zihniyete, dindarlığa bir meydan okuma mâhiyeti taşıması ve bu durumun taşıdığı gizil gerilimdir. Bu iç çelişkileriyle beraber, Din-Cemaat-Gelenek 'teslisi'nin, muhafazakârlığın dinî kolunu tanımladığını da söyleyebiliriz.

Millet-Devlet-Otorite üçlüsü ise, muhafazakârlığın milliyetçi kolunun değer hiyerarşisini tanımlamamızı kolaylaştırabilir. Muhafazakâr düşünüşte Millet, Cemaat'e yüklenen anlam ve önemin bir başka anlatısıdır; tıpkı Cemaat gibi, aşkın ve kutsal bir tarihsel bağı ve atomizasyona uğrayan toplumsal ilişkilere karşı emniyetli bir tutamağı temsil eder. Ayrıca, "birey değil toplum" vurgusunu da simgeler. Devlet, yine toplumun istikrarının ve bütünlüğünün teminatı olarak değerlidir ve o da Gelenek için bir güvence olabilir. Ayrıca muhafazakârlığın "doğal" devlet biçiminin krallık olması ve kralın Tanrının yeryüzündeki temsilcisi oluşu, devlete kurtsallık atfedilmesini sağlar (Greiffenhagen 1961: 168). "Yeni" devlet, hele monarşik 'özünü' yitirmesinden sonra, muhafazakârlar için şüpheli hale gelmişti; ancak Restorasyon-sonrası dönemde, -yeni *status quo ante* olarak!- Devletle barışma sağlandı. Schelling'den Hegel'e uzanan çizgide, devleti mutlak ruhun dünyevi yansısı olarak düşünen Alman idealist düşüncesi, monarşik devletin kutsiyetini 'aydınlanmış' bir kutsiyete dönüştürdü. Birazdan değineceğim gibi, özellikle milliyetçiliğin muhafazakârlıkla eklemlenmesinden sonra,

devlet (ki milli devlettir) milletin cisimleşmesi olarak da kutsiyet kazandı. Devlet, Otorite'nin de kurumsal olarak en sağlam dayanağıdır. Muhafazakâr düşünüşte Otorite, dinde de devlette de içerilen bir temel ilkedir. Bir güven ve meşruiyet kaynağıdır. Muhafazakârlığın rasyonalizme (veya onun 'aşırılığına') tahammülsüzlüğü, onun sabit ve somut olması gereken bir Otorite fikrini sarsmasındandır. (Muhafazakârlığın teknolojik rasyonalite ile eklemlenmesi ile bu 'sorunun' aşıldığını göreceğiz.) Devlet-Otorite değer silsilesi de, muhafazakârlığın bir başka kolunun, Devlet Otoritesini bir nihâi karar mercii ve sabit meşruiyet kaynağı olarak tasarlayan ve kendini 'soğuk' siyasal-hukuksal kavramlarla ifade eden siyasal muhafazakârlığın melceidir.

Tarih, muhafazakârlığın bütün bu değerleri ve izlekleri için totolojik bir izah kaynağıdır. Tarihsel geçmiş, dini ve milliyetçi muhafazakârlığın mukaddeslerinin deposu ve iletkenidir. Carl Schmitt'in (1991: 91) veciz ikrarıyla: "Tarih, devrime uğrayanı restore eden tanrıdır."

Sadece Tarihin değil, muhafazakârlığın bütün değerlerinin totolojik izahlar sunduğunu söyleyebiliriz aslında. Bir değerler/izlekler düzeninden çok, değerler/izlekler dizisi sözkonusudur. Hepsi birbirinden çıkarılabilir, hepsi birbirinin gerekçesi olabilir. Muhafazakârlığın farklı mektepleri ve meşrepleri arasında şu veya bu değerin/izleğin ağırlıklı olması, bu durumu değiştirmez. Bu bakımdan, Carl Schmitt'in Romantikleri eleştirirken kullandığı (aşağıda değineceğimiz) terimle 'vesileci' (bir bakıma da 'fırsatçı' - *occasionell*) düşünce stiline, muhafazakâr düşünüş de yatkındır. Bir "Asl"ı, bir kadim ve ezeli-ebedi değeri, sorgulanamaz somut bir kurumu/merciyi vaz'etmek esas, onun içeriği ise vesiledir.

Muhafazakârlığın tarihsel durakları

Hirschman (1994: 16 vd.) reaksiyoner ("gerici") akımı üç tepkisel dalga halinde inceliyor: Birincisi, yasalar önünde eşitliğe ve genel olarak yurttaş haklarına tepki; ikincisi, 19. yüzyıl sonlarından 2. Dünya Savaşı arefesine dek süren, genel oy hakkına karşı çıkan tepki; üçüncüsü, 2. Dünya Savaşı sonrasında Refah Devleti'ne tepki. Bu dönemleme muhafazakârlık için, salt siyasal-hukuksal terimlerle değil, kapitalist modernleşmenin toplumsal sonuçlarıyla (sanayileşmenin, iktisadileşmenin, teknolojikleşmenin, şehirleşmenin... dönemleri) birlikte düşünüldüğünde, işlevsel olabilir. 19. yüzyılda muhafazakârların kapitalizm eleştirisi kimi zaman sosyalistlerinkinden daha serttir (Beneton 1991: 91); sanayi, sermaye, şehir karşısında tedirginlikten nefrete uzanan tutum, muhafazakârlığın önemli bir düşünsel saiki olmuştur. Ancak bu yazıda konjonktürel bağları üzerinde fazla durmaksızın, muhafazakâr fikriyatın büyük akımlarına değineceğim.

Öncü muhafazakâr düşünürler sayılan Burke, Bonald, De Maistre'in fikriyatına girmeye gerek yok; bunlar, yukarıda özetlediğimiz özcü düşünce stilinin başlatıcıları oldular. Muhafazakâr düşünüşün bu doğuş evresi için yapılan klasik

ayrım, Fransız ve İngiliz muhafazakârlıkları arasındaki farka ilişkindir. Fransız muhafazakârlığı, monarşist rejimin ve dini dünya görüşüne dayalı hayatın yeniden ihdasını hedefleyen Restorasyon hareketinin etkisini uzun dönem boyunca (1848 devrimleri sonrasına dek) taşımıştır; dinî (Katolik) bir muhafazakârlıktır, katıdır. İspanya ve Portekiz'de de kök salan Katolik muhafazakârlığı içinde, monarşinin seçenek olmaktan çıktığını idrak edince diktatörlük rejimini savunan Donoso Cortes'in özgün bir figür olduğunu biliyoruz. İngiliz muhafazakârlığı ise, "liberal"di; parlamenter devrimi de Tarihsel Geleneğin bir parçası olarak benimsiyor, önem verdiği değerleri korumaya dönük işlevler yüklemek suretiyle "reform" fikrine aklı yatıyordu. (Amerikan muhafazakârlığı da bu soyçizgisinde gelişti.) Muhafazakâr "sosyal reform" fikri, 19. yüzyılın ikinci yarısında Kıta Avrupa'sına da yayılmış, özellikle Katolik muhafazakârlığına sirayet etmiştir.

19. yüzyılın ortalarından itibaren en önemli gelişme, muhafazakârlıkla milliyetçiliğin eklemlenmesi oldu. Bu gelişmenin temel saiki olarak, milliyetçiliğin anlamlandırılmasında, eşit yurttaşların katılımı esasına dayanan iradi ve 'evrenselci' tasarım ile, bir Cemaate doğuştan aidiyete bağlanan aşkın bir kader ortaklığı ideolojisi arasındaki gerilimde ikinci kutbun belirginleşerek milli devlete hâkim olmasını kaydetmeliyiz. Muhafazakârların, Milletin yeni ve daha dayanıklı Cemaat biçimi olduğuna (Anderson 1993) (veya daha keskin bir ifadeyle Milliyetçiliğin yeni Din olduğuna, bkz. Hayes 1995) kanaat getirmeleri, sözkonusu eklemlenmede önemli rol oynadı. Muhafazakârlık-milliyetçilik buluşması, burjuva devrimine dair "milli övüncün" muhafazakârlarca bir İngiliz hasleti olarak benimsenegeldiği İngiltere'de daha çabuk ve kendiliğinden, Fransa'da ise daha 'ateşli' bir ideolojik mesai sonucu gerçekleşti. (Almanya'da da milliyetçilikle muhafazakârlık, Romantik akım çerçevesinde baştan itibaren meczolmuştu.) Maurras ve *Açtion Française*, dinin belirleyiciliğinde gelişmiş bulunan Fransız muhafazakârlığına milliyetçiliği zerketmesi, önemli siyasal etkileri olan bir girişimdi. "Vatan"ı, "Büyük Fransa"yı kralların ve binyıllık Tarihin mirasıyla yeniden anlamlandırarak milliyetçiliği kendine maletmeye yönelen bu girişim, soyluluğun yokolduğu ve Cumhuriyetin kurumlaştığı koşullarda muhafazakârlığın 'ileri doğru kaçışını' sağladı (Beneton 1991: 58 vd.).

Muhafazakârlıkla milliyetçiliğin buluşması, tipik örneğiyle yine Fransa'da, muhafazakârlıkla devletin barışmasını da beraberinde getirdi. Bunda, devletle Aydınlanma 'aşırılığı' arasındaki bağın korkulduğu kadar güçlü olmadığının anlaşılmasının etkisi vardı (Valjevac 1951: 151-4). Aydınlanmanın radikal kanadının -ve 19. yüzyıl ortalarında 'orada' duran sosyalistlerin-, yeni devleti ve yeni statükoyu tehdit eden bir güç olarak belirmeleriyle simetri içinde; muhafazakârlar, devletin Geleneği ve Otoriteyi hiçe sayan bir devrim organı değil, nihayetinde kutsal ve "Aslolan"ın bakiyesini cisimleştiren bir Kurum olduğunu gördüler. Bonapartist tecrübe, Marx'tan iyi kimsenin gösteremeyeceği üzere, bu dolaylı ve modernleştirilmiş Restorasyonun gerçekleşmesini sağladı.

Muhafazakâr fikriyatta Devlet, Milletin ve Tarihsel Geleneğin nakledicisi olmanın ötesinde, akılla kavranamayacak bir hikmet olarak Otorite'yi cisimleştirmesiyle önemlidir. De Maistre'de izleri bulunabilen bu çizgideki muhafazakârlar, ortaçağların Tanrı Devleti veya Hikmet-i Devlet fikrinin refleksiyonunu gerçekleştirdiler. "Siyasal-Hukuki Muhafazakârlık" olarak tanımlayabileceğimiz bu çizgiyi, en iyi, onu 1. Dünya Savaşı ertesinde mükemmelen modernleştiren Carl Schmitt'in öğretisinden anlayabiliriz. Carl Schmitt, egemenliğin meşruiyeti ve hukukiliği ilkesini, Devletin norma üstünlüğünü izah ederek sahiplenir. Ona göre hukuk kendi kendini gerçekleştiremez. Bu durumda da Devlet, salt hukuku 'bildiren' ve bunu nötr bir şekilde gözeten merciye indirgenemez. Nihâi karar ve karar verici, olmazsa olmazdır; "hakkı sağlamak için haklı olması gerekmeyen Otorite", hukuken gereklidir. (Schmitt 1996: 13-36). Zira hukuk ve meşruiyet, ancak hukuku koyan (Anayasayı yapan) ilksel kurucu güç olarak Devlet, bu kurucu iradesini her durumda yeniden üretebildiği, yeniden gösterebildiği müddetçe baki kalacaktır. Soyut bir normatif otoriteye karşı somut devletin egemenliğini savunan bu muhafazakâr öğreti, (Katolik) teolojiye de gönderme yapar. (Schmitt'i burjuva hukuk teorisiyle faşizmin eklem yeri olarak ele alan Ingeborg Maus (1980: XVII), "Anayasal teoloji/Anayasa teolojisi" diyor.) Teolojik düşünüş, 'sahih' anlamda siyasal olanın teminatıdır. Teknoloji ve ekonominin iradeyi felcedici etkisi altında kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya bulunan 'sahih', teolojik siyasallığın teminatı da Devlettir.

Burjuva devriminin iki "klasik" modeline bağlı Fransız-İngiliz ayrışmasının yanında, bu modellerden "klasik" bir sapma sayılan Almanya'daki muhafazakârlığı ayrıştırmak gerekir. Alman muhafazakârlığının ilk özgül biçimi, muhafazakârlığın modernleşmesinde önemli bir örnek vaka olan Romantizm'dir. Bu akım, "Erken-Romantik" döneminde "yeni"yi ve "Devrim"i sahiplenip, sonraki evrede muhafazakâr fikriyata yöneldi - fakat, muhafazakâr değerleri "devrimci" bir şekilde elde edilebilecek "yeni" bir düzenin anahtarı olarak tasvir ederek! Karl Mannheim'ın tasviriyle idealist düşünürlerin dünyaya yabancı haliyle memurun somut görevleri arasında bir yerlerde salınan (Mannheim 1927: 47), çünkü kendi kendilerine, yücelttikleri Devletle özdeşleşen Romantik aydınlar; tıpkı Devletle olan bu ilişkileri gibi, pratiği ve somutu, felsefi kaziyelerden çıkarak oluşturmaya çalıştılar. İçinde hareket ettiği, bağlı olduğu bir Gelenek üzerine düşünen "klasik" muhafazakârlığın tersine, -başta "Millet" olmak üzere- geleneksel değerlerine, çıkarsama ve "romantize etme" (bir romana başlar gibi tasarlama; başlatma) yoluyla vardılar. Geleneği veya daha doğrusu Gelenek olarak tasarlananı ve onun söylemini, kendi içinden dönüştürerek değil, Geleneği -tabiatıyla dışsal bir konumdan- önce vareden bir fikri pratikten sözediyoruz. Bu, modern rasyonalizmin öznelciliğinin, herşeye kâdir özne fikrinin muhafazakârlaşması demekti. Devlet, Millet, Kilise vb., "kendini gerçekleştiren birey"in allegorileri idi (Brecht 1996: 51). Veya öbür yanından bakıldığında, öznellik fik-

rinin abartılması, mutlaklaştırılması, radikalleştirilmesi anlamına geliyordu; böylece Romantik özne, aşkın ve kutsal olanın ikamesini sağladı - Fransız Devrimi'nin aklı tanrılaştıran (pozitivizmde şahikasına varacak olan) 'aşırılığının' tersine döndürülüşüydü bu... Siyasal muhafazakârlığın pîri Carl Schmitt (1991), Romantizmi 'gerçek' muhafazakârlıktan ayrı tutarak, içeriksiz, gayrı-ontolojik, occasionell (vesileci-fırsatçı) bir düşünüş olmakla eleştirir. Ona göre Romantizm kendi öznelliğinin (sanatkârane) yaratıcılığına tutkundur, bunun için herşeyi vesile sayar veya herşeyi buna vesile sayar. Romantik nesnelerin birbirinden ayırdedilmesi, aralarında bir hiyerarşi kurulması müşküldür (Schmitt 1991: 123). Böylece Romantizm, dinselliği ve 'sahih' otoriteyi de kendi öznelliği için bir vesileye indirger (Schmitt 1991: 21). (Oysa mümin bir Katolik olan Schmitt'e göre Katoliklik Romantiklikle asla bağdaşmaz; çünkü Romantik öznenin değerlerinden farklı olarak, sahiden 'zaten var' olan bir değerler manzumesidir.) Schmitt'in, muhafazakârlığın 'çarpıtılması' olarak eleştirdiği bu Romantik eğilimin, tam da muhafazakârlığın bekasını sağlayan bir yetenek olduğunu düşündüğümü yukarıda belirtmiştim.

19./20. Yüzyıl dönümünde, "burjuva dekadans"ının -herhalde telif hakkı Nietzsche'ye teslim edilmesi gereken- kıyıcı bir yergisiyle beraber; modern sanayi uygarlığının mekanizmine, gayriinsaniliğine, sıradanlığına karşı sahici, dolaysız, somut "hayat"ı, o "hayat"taki doğal sanat ve deha gücünü metheden 'felsefeler' doğmuştu (Lukacs 1982a: 34 vd. ve 1982b: 122 vd.). Bu birikimin üzerine, 1. Dünya Savaşı'ndan sonra uğranılan yıkımın "insaniyet nâmına" yarattığı büyük hayal kırıklığının, modernizme, liberalizme, rasyonalizme dönük tepkileri alevlendirmesi, muhafazakâr 'duruşa' yeni bir dayanak (ve yeni bir edâ) kazandırdı. Soyut ve analitik olana karşı "zaten olan"ın, somutun erdemini savunan muhafazakâr tavır, bu iklimde radikal ve atak bir görünüme büründü. Muhafazakâr eleştirinin böylece şiddetlenmesi ve 'devrimcileşmesi', *status quo/ante*'nin tamamen yitip gitme tehlikesini idrak edişinin de sonucuydu (Greiffenhagen 1961: 171). Savaş ve sonrası, geleneksel toplumsal ilişkileri ve kurumları artan bir hızla altüst ederken; bu altüst oluşu istikrara kavuşturup nizama bağlayacağı umulan burjuva düzeni de bu yeteneğini kaybetmiş ve yeni bir (sosyalist/komünist nitelikli) Devrimin tehdidine maruz görünüyordu. Muhafazakâr tepki, Gelenekle beraber geleneksel muhafazakârlığın da iyice güçten düştüğü bu ortamda, temel kişiliğine ters görünen "kuruculuk" ve "devrimcilik" iddiasıyla ortaya çıktı. Bu tepkinin ayırdedici özelliği, yitirilen mitosu ve değerleri politika yoluyla yeniden inşa etmenin mümkün olduğuna inanmasıydı (Müller 1995: 23). Ardzeminindeki felsefi yönelimlerden Bergsonculuğun bir tabiriyle bu "hayat hamlesi", muhafazakârlığın modernleşmesinde en önemli adımdı: Bu adımla muhafazakârlığın, modern bir ideoloji ve siyasal program olma özelliği açığa çıktı; o da pekâlâ bir 'toplum yapma' tasarımıydı. Muhafazakârlık, somut değerlerini ve "zaten"lerini, modernliğin soyut maddi ve bilişsel araçlarla

dolu kataloğundan yararlanarak (veya "zaten" yaptığı bu işi daha kayıtsızca yaparak) imal edecekti artık.

Sözünü ettiğimiz adım, modernliğin Batılı-klasik gelişmesi açısından "sapma klasiği" kabul edilen Almanya'da siyasal ifadeye kavuşurken, "Genç Muhafazakârlık" ve sonra "Muhafazakâr Devrim" adını almıştı. Muhafazakâr Devrim'in öncü isimlerinden Moeller van den Bruck'un şu sözü, muhafazakârlığın bu kritik evresindeki kurucu-devrimci iradeyi özetler: "Muhafazakârlık, muhafazaya değer olan şeyler yaratmaktır." Genç Muhafazakârlık ve Muhafazakâr Devrim düşünüşü, eski muhafazakârlığı aynı zamanda "Batı taklitçisi" olduğu için yapay ve cansız olmakla itham ediyor; -ötedünyanın değil- budünyanın güçlerine dayanarak, sürekli tazelenerek ve sürekli muhakeme edilerek hep yeniden iktisap edilecek bir muhafazakârlığın, ebedi ve ilksel olana (ve gerçekten "yeni"ye) ulaşmanın tek yolu olduğunu ileri sürüyordu (Faye 1977: 66 vd.). Muhafazakâr Devrimcilerin, kuvvetli bir anti-kapitalizme ve bazen doğrudan doğruya komünist imge ve sloganların uyarlanmasına yaslanan statüko karşıtı radikal bir söylemi vardı. Mevcut kapitalist sistemi ve parlamenter demokrasiyi, "Eski Düzen" olarak adlandırıyorlardı; Almanlığın ve Batı kültürünün yeniden doğuşunu sağlayacak olan kendileriyle "huzur ve istikrar" isteyen "düzen güçleri" arasındaki çelişkiyi, "Devrim-Reaksiyon" karşıtlığı olarak ifadelendiriyorlardı (Strasser 1938: 7-10). Bir yandan da anti-kapitalist ve anti-burjuva tepkiler kozmopolitlik, yabancılaşma, yozlaşma vb. kavramlar üzerinden anti-komünizme ve sol karşıtlığına transfer ediliyor, dolayısıyla "Devrim"in düşmanı komünizm ve sol oluyordu. Komünizmin/solun oluşturduğu tehlike, Milleti 'kendi öz Devrimi'nden alıkoyması, hedef şaşırtmasıydı. Bunun için, yine van der Bruck'un deyişiyle, Muhafazakâr Devrim'in davası "Devrimi (komünist) Devrimcilerin elinden almak", "Devrimi elde etmek" idi. Muhafazakârlığın yeni, ilerici, gelecekçi bir çehre kazanmasını sağlayan Muhafazakâr Devrim, kısa vadede nasyonal-sosyalizme (onun 'sol' kanadına) inkılâp etmiş; uzun vadede "eski" muhafazakârlıkla kapitalizme uyumlu yeni-muhafazakârlık arasındaki geçiş evresini oluşturmuştur (Müller 1995: 142).

1. Dünya Savaşı ertesinden farklı olarak -görece- istikrarlı bir dünya düzeninin oluştuğu ve kapitalizmin genişleme ivmesini sürdürdüğü 2. Dünya Savaşı sonrasında, göz attığımız Batı dünyasında muhafazakârlık umumiyetle uyumlu, konformist bir rotaya girdi. Muhafazakâr tedirginliğin kaynağı, "komünizm" heyulası üzerinden, dışsallaştırıldı. Bu tehlikenin kendi toplumundaki nüvelerini teşkil eden sol güçler ve 'öz' değerleri erozyona uğrattığı düşünülen Sosyal Refah Devleti'nden duyduğu tedirginlik dışında, muhafazakârlığın statükoyla ciddi bir sorunu yoktu. Teknolojiyle ve "teknik akıl"la barışması, barışmaktan öte onunla hararetle özdeşleşmesi, bu uyum döneminde muhafazakârlığın yeni iktisabı oldu. Teknoloji ve "teknik akıl", Otorite kavramına sıkı sıkıya raptedildi. Bu barışmanın, modernlik ve kapitalizme yönelik eleştirisi uzun ömürlü ve sert olan Al-

man muhafazakâr geleneğinde özellikle ehemmiyet taşıdığını söyleyebiliriz.

Muhafazakârlık, kapitalizmin teknolojik veçhesiyle uyuşurken, modernizme dönük eleştirisi kültüre münhasır kılmıştı. Daniel Bell'in, kapitalizmi, ekonomik yeniden üretimi uğruna kendi kültürel değerlerini, toplumsal disiplinini, yaratıcılığını tehlikeye sokan tüketim kültürüne paçayı kaptırmakla itham eden eleştirisi meşhurdur (Dubiel 1985: 27-8, 36). Bu eleştiri, 1980'lerde İngiltere'de Thatcher ve ABD'de Reagan iktidarlarıyla kendini gösteren Yeni Muhafazakârlığın habercisi sayılır (Habermas 1985: 35 vd.). Yeni Muhafazakârlığın mümeyyiz vasfının, liberalizmle muhafazakârlığı çok sıkı bir şekilde lehimlemesi olduğunu düşünüyorum. Bu Yeni liberal-muhafazakârlığın merkezî savı, modern liberal toplumların, değerlerden arınmış, kültürel kimlikten yoksun toplumlar olamayacakları, olursa yozlaşacakları ve çökecekleridir; liberalizmin temin ettiği özgürlük, ilerleme ve yaratıcılık, ancak toplumun birtakım temel değerleri muhafaza edilirse varlığını sürdürebilecektir. İtiraz, kozmopolitizme yönelik eski muhafazakâr itirazdır, savunulan, Gelenek-Din-Millet-Devlet-Otorite vb. eski muhafazakâr değerlerdir, görünürde. Yeni Muhafazakârlığı yeni kılan, öncelikle, bu "eski" değerlerin büyük ölçüde liberal toplumu güvencelemek üzere savunulmasıdır. Liberal değerler, Yeni Muhafazakârlığın çeperinde gelişen yeni ırkçılığın, neofaşizmin de katkısıyla, evrensel olmayıp Batılı ulusal geleneklere özgü tarihsel miraslar biçiminde kodlanırlar. (Yeni Muhafazakârlık, bu veçhesiyle, liberal siyasal geleneğin özcü savlarla bezeli gizli yüzünün görünür hale gelmesidir aslında.) Ayrıca, sözkonusu değerler, eski muhafazakârlığın onlarla sahip olduğu maddi toplumsal bağla kıyas edilemeyecek kadar yüksek derecede atomize yapılarla örülü inorganik bir çerçevede savunulur - bununla ilişkili olarak, 'en' modern, teknik ve sentetik biçimlerde savunulur; ve Yeni Muhafazakârlık gerçi bazan Muhafazakâr Devrimciliği andıran 'radikal' ve 'yenilikçi' bir söylem kullansa bile, onunla kıyas edilemeyecek kadar açık bir konformizm ve statükoculuk içerir. Muhafazakârlıkla liberalizmin Yeni Muhafazakâr bireşiminin hassas bir noktası devlet meselesidir: Yeni Muhafazakârlık, yeni-liberal deregülasyon politikaları doğrultusunda sosyal işlevlerinden arındırılmasına destek verdiği Devletin, 'çıplak otorite' olarak kendinden menkul meşruiyetini tahkim etmeye çaba sarfeder; bu tahkimat, Devletin, sistemdeki büyüyen meşruiyet açığını (hem halkla ilişkiler politikası hem baskı aygıtıyla) kapatmasına yarayacaktır.

II. Türk muhafazakârlığı - Bazı figürler

Batı dışındaki dünyada muhafazakârlık, modernleşme süreçlerinin ve Batı uygarlığının meydan okuması karşısında, 'otantik' uygarlığın öze dönerek dirilişi için çağrı yapan gelenekselciliğin izinde gelişti. (Laroui (1993: 114), tarihsel olarak Geleneğin, büyük bir saldırıya maruz kalmaktan doğduğunu boşuna söylemiyor.) Gelenek adına verilen tepki, genellikle bir dinî reform arayışıyla birleşti

ve bu süreçte dinsel dilin ve zihniyet evreninin modern bir söyleme dönüştüğü görüldü. Dinî söylemin ve zihniyetin modernleşmesi, bir ön-milliyetçilik işlevi gördüğü gibi, milliyetçilikle dini ideoloji arasında kalıcı bir etkileşimi başlattı - en azından İslâm dünyası için bunu söyleyebiliriz (Bora 1996). Otantik geleneği ihyâ etmeye dönük arayışın vadisindeki bu etkileşim, dinî (İslâmcı) ve milliyetçi akımlara muhafazakâr bir düşünüş ve tavrın tohumunu ekti. "Klasik" modernleşmeden "klasik" sapma yolu olarak ideal-tipleştirilen Alman örneğindeki Romantizm-Muhafazakâr Devrimcilik çizgisi, Batı dışı dünyada gelenekçi-muhafazakâr denebilecek yönelimleri anlamak için işe yarayabilir. Almanya'daki gibi "üçüncü" dünyada da, Geleneği diriltme hatta laikleşmiş milliyetçi akımlara bakarsak Geleneği/Özü/Aslı varetme, yaratma hedefi; modernist değişimci-ilerici programlarla muhafazakâr yönelimler arasında bir akrabalık doğmasına yolaçtı. Otantik kültürün Özünü/Aslını koruma, işin doğrusu yaratma hedefiyle toplumu modernleştirme hedefi arasındaki iç bağıntı ve süreklilik, muhafazakârlığı modernleşmenin ve liberalizmin gölge-olgusu kıldı. Yazıya başlarken vurguladığım, muhafazakârlıkla modernlik arasındaki bu refakat ilişkisinin, modernleşmeyi "gecikerek" yaşayan toplumlarda daha bariz göründüğünü söyleyebiliriz.[2]

Türk inkılâbı: Muhafazakâr modernleşme

Bu bağlamda, Türk modernleşmesinin de, muhafazakâr bir duruş ve düşünüş refakatinde geliştiği söylenebilir. Türk modernleşmesine hâkim olan paradigma, yani Kemalizm, kuşkusuz kendisi hakkındaki bilinci itibarıyla muhafazakârlığa ve kendini muhafazakâr olarak algılayan konumlara karşıttır; inkılâpçıdır, ilericidir, cumhuriyetçidir, modernisttir. Ancak, 'soyut' hümanizmacılık ve kozmopolit Batılılaşmacılık, azimli savunucuları ve karikatürleştirilen örnekleri olmasına karşılık, hâkim çizgi olmamıştır. Hâkim çizgi, Gökalp'in simgelediği ama ona özgü olmayan, medeniyet-kültür ayrımıyla belirlenmiştir; modernleşmeyi (yeni medeniyeti) "Türk Ruhu"nu (Türk Kültürünü) ihyâ edecek ilâç olarak gören bu zihniyet, "Türk İnkılâbı"na içsel olan muhafazakâr damardır. 'Otantik' Türk modernleşmesinin muhafazakârlığa taban tabana zıt varsayılması, muhafazakârlığın genellikle dinsel gelenekçiliğe indirgenmesinden ötürüdür. Türk İnkılâbının aşkınlık ve kutsallık anlayışının, Öz/Asıl kavramının siklet merkezi ise, milli kimliktir. Türk milli kimliğinin, -evrensellik iddia ettiği durumlarda bile- özcü bir kimlik kurgusu olduğunu daha önce *Toplum ve Bilim*'de yayımlanan bir yazıda tartışmıştım (Bora 1996b). Levent Köker'in (1996: 160),

---

2 Bu vurguyu hatırlatırken, muhafazakârlığın bir programdan ziyade bir düşünüş tarzı, bir duruş olarak anlaşılabileceğini de hatırlatmakta yarar var: Modernlikle muhafazakârlığın 'birleşmesi' ile kastettiğim, bunların aynılaşması değil, modernleşme sürecinin muhafazakâr bir tarzda 'ilerlemesidir'.

Alman muhafazakâr akımına ve bu akımı kuramlaştıran Jeffrey Herf'e atıfla, Kemalist milliyetçilik anlayışını yine medeniyet-kültür ayrımına yüklediği anlam nedeniyle "gerici modernizm" olarak tanımlayışı, Türk modernleşmesini "muhafazakâr modernleşme" olarak düşünme önerimi destekliyor. Nâzım İrem'in *Toplum ve Bilim*'in bu sayısında yer alan makalesi de, muhafazakâr düşünüşün Kemalist-Cumhuriyetçi toplumsal inşa sürecindeki sürekli 'markajını' vukufla sergilemekte.

Muhafazakâr sıfatı, Türk modernleşmesine, siyasal rejimin kurumlaşıp kendini bir statüko olarak varetme sürecinde geliştirdiği otoriter-devletçi karakter bakımından da uyuyor. Türk Cumhuriyetçiliği, reşit muamele yapmadığı, Füsun Üstel'in terimiyle "vazifelere borçlu" gördüğü bir yurttaş tipini varsaymış ve 'yetiştirmiş' -bu anlamda Osmanlı patrimoniyal ve "ceberrut" devlet geleneğini muhafaza ederek modernleştirmiş (İnsel 1995)-; buna karşılık gerek iktisadiyat ve burjuvazi üzerindeki denetimiyle (İnsel 1996), gerek inşa ettiği Devlet Mitosuyla (Bora 1997), Devlet'i siyasal *nomos*'un kalbi olarak varetmiştir. Devletçi ve siyasal-hukuki muhafazakârlık, Türk muhafazakârlığının, analitik bir şekilde ele alınmamış çok önemli bir boyutunu oluşturmakta.[3]

Türk modernleşmesinin, muhafazakâr sıfatlı bir modernleşme tecrübesi olduğunu vurgulayan bu değinmeden sonra; Cumhuriyetin erken döneminin düşünce dünyasında, muhafazakârlığı sıfat değil isim -veya sıfattan çok isim- olarak kullanabileceğimiz kişiler ve 'ekoller' üzerine yorum denemelerine girişiyorum.

Baltacıoğlu, Tanrıöver, Safa. Romantik muhafazakârlar mı?

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Hamdullah Suphi Tanrıöver, Peyami Safa, değişik konumlar işgal etmekle beraber, Türkiye'de milliyetçi-muhafazakâr tavır ve düşünüşün ön-tarihine yerleştirilebilecek düşünce adamları. Muhafazakârlığın, sıfat değil isim olarak, muhalif veya sapkın sayıldığı, 1950'ler öncesi dönemin isimleri. İlki resmi-kurumsal kültürün hep dışında veya marjında durmuş; ikincisi resmî ideolojinin tasfiye etme gereği duyduğu bir kurumun (Türk Ocakları) başında bulunmuş ve bu tasfiyeden sonra marja kaymış; üçüncüsü ise gözde bir kültür-sanat adamı ve Cumhuriyet ideologlarından iken, bir 'kavga adamı' olarak milliyetçi-muhafazakâr akımın kurucu kuşağına geçmiş. Onlara "Romantik" sıfatıyla yaklaşmak açıklayıcı olabilir mi? Bu üç figürü, bu soruyu sorarak ele alacağım. (Romantik sıfatını, duygululuk, hayalcilik, mistik anlam ve çağrışımlara tutkunluk gibi 'harcıâlem' özelliklerinden öte, yukarıda Carl Schmitt'in düşünceleri bağlamında özetlediğim çerçevede kullanıyorum.)

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, modern hatta modernist anlamda muhafazakârlığın 'hakkını' veren bir düşünce adamı. Başlıkları birbirini tamamlayan ve me-

3 Coşkun Kırca'nın *Devlette Yozlaşmayı Yenmek* adlı kitabı (İstanbul: Milliyet 1994), siyasal-hukuki muhafazakâr tutumun yetkin bir belgesidir.

deniyet-kültür ayrımına duyduğu sadakati simgeleyen iki popüler kitabı *Türke Doğru* (1943) ve *Batıya Doğru*'da (1945), ayrıca *Yeni Adam* dergisi yazılarında; Baltacıoğlu modern hayata doğru dönüşümün gerekliliklerini "Türk" ve geleneksel olanın cevheriyle telif etmek için birçok özgül kültürel konuda öneriler, fikirler geliştirir. Konumunu, "irtica ve muhafazakârlık"tan hassasiyetle ayırdettiği, "An'anecilik/Gelenekçilik" olarak tanımlar (1943-1: 20, 27). Milli devrimlerde temel, gelenekçiliktir (1943-1: 57). 'Menfi' (gerici, reaksiyoner, "eski") muhafazakârlığa karşı o, "değişmeyen cevher" (1943-1: 12) ve "milletin özü" (1943-2: 20) saydığı Geleneği yenileyerek yaşatmanın yollarına kafa yorar. Ona göre en modern ve inkılâpçı emir, "kendine dön!"dür. "Kültür yapılacak, kurulacak bir şey değil, duyularak yaşanacak bir şeydir" (1943-2: 22); Kültür'ün maddesi de Gelenek'tir. Sanat dallarının herbirine, damak zevkine, mobilyacılığına kadar varıncaya dek, modernliğin cevherini de içinde taşıyacak şekilde bir "Türk üslûbu" kurgulama cehdi, Baltacıoğlu'nu bir Romantik olarak düşünmemize elveriyor. Yaratıcılığa, İnsan-Özne'nin (esasen Türk-Özne) yaratıcılığına olan tutkusu, onun en bariz Romantik özelliğidir. *Türk'e Doğru*, işe yaramaya, yaratmaya, üretmeye dönük gayrete getirici emir-çağrılarla doludur: "ye, iç, büyü, yemiş ver!" "durma, yarat!", "çoğal", "doğaya hâkim ol!". (Baltacıoğlu, doğayla ilişkili olarak romantik tutumu reddetmek gerektiğini söyler. "Hassaslık, duygusallık" anlamında değil, yukarıdaki paragrafta belirttiğim üzre Schmitt'in anlattığı anlamda Romantiktir.) Aşkınlığı-kutsallığı dinsel olmayan bir değere, Millete transfer etmesi de, Baltacıoğlu'nun, sırf ona değil Türk milli kimliğinin inşa dönemine özgü olan bir Romantik hissiyatıdır: "Allaha, meleklere, ahirete inanır gibi fazilete, hayra, vazifeye ve bütün bunların da kaynağı olan milletin kutsal hayatına inanacaksın!" (1943-2: 18) Son bir nokta: Baltacıoğlu, Cumhuriyetin ve Tek-Parti döneminin kuruluş döneminde onu Romantik aydınların "toplumsal açıdan bağsız ('kopuk') aydın" tipolojisine yaklaştıran bir biyografiye sahiptir: 1933-1942 döneminde üniversiteden dışlanmış ve dergi çıkartarak, toplumsal ve siyasal açıdan 'bağsız' bir aydın konumundan Türk modernleşmesine 're'sen' katkıda bulunmuştur.

Hamdullah Suphi ve Peyami Safa -ikincisinde çok daha belirgin olmak üzere- tipik bir Romantik biyografi özelliğini kişileştirirler: İnkılâpçı, yenilikçi-ilerici konumdan, aynı iştiyak ve coşkunlukla muhafazakâr bir konuma geçmişlerdir.

Hamdullah Suphi Tanrıöver, Başkanı olduğu Türk Ocakları'nın kapatıldığı 1931'e kadar, yeni Türk milliyetçiliği davasının öndegelenlerindendir. 1929'da yayımlanan *Dağyolu*'nda, koyu -ve ırkçı/özcü- milliyetçiliğinin rüknü olarak koyu bir inkılâp savunuculuğu yapar; Türk İnkılâbı'nın muhafazakâr modernist niteliğinin tipik bir örneğidir. 1920'lerdeki konuşma ve yazılarında, dönemin dini anlam dünyasını milliyetçilikle ikame etme yönelimini doruklaştırır; dinde reformasyonun hararetli bir savunusunu yapar, "inkılâpların mukaddesatı"nı vurgular, Türk Ocağı'nı mâbete benzetir. Hamdullah Suphi'de o zamandan iti-

baren bariz olarak görülen tipik bir Romantik özellik, hitabet ve belâgate tutkunluğudur. Üstün vasfı, hatipliğidir. "Hayatı boyunca... fıtri mesleği olan hitabetin peşinde koşmuş" (Baydar 1968: 82), "ağlatan konuşmalar" yapmak istemiştir. Dili, yüceltmeler, mübalâğalar ve enüstünlük sigaları ile doludur. (Carl Schmitt, muhakeme, akıl yürütme, argümantasyonun yerine, kelimelerin içeriklerini ikincilleştiren estetik sözü ve 'nâtıka'yı koymanın, Romantizmin söylemsel karakteri olduğunu anlatır. Schmitt 1991: 189. Bu totolojik -ve irrasyonelliğe meyilli- konuşma biçiminin salt Romantizme değil muhafazakâr söylemin tamamına şâmil olduğunu söyleyebiliriz aslında.) Tanrıöver, 1940'ların ortalarından sonra inkılâpçı ve laisist cenahtan uzaklaşmıştır (CHP milletvekilliğinden de ayrılarak bağımsız kaldı). Nedeni, "Eserin" (Türk İnkılâbının) manevi tarafının zayıf kalmış olduğunu düşünmesidir. 1947'de CHP 7. Kurultay'ında türbelerin yeniden açılmasını savunur; türbeler, "milletin efradını birbirine bağlayan bin senelik akideler"dir (Baydar 1968: 366). 1949'da Türk Ocakları'nın yeniden açılışında söylediği nutukta bir Kültürel Restorasyon talep eder: Dil Devriminin aşırılığını sorgular; "inkılâp tufeylilerine" karşı, "milletlerin en eski, en devamlı müessesesi ve son müdafaa siperi olan dine" sahip çıkar: "Son Türk İnkılâbı, din sahasında taassubun karşımıza diktiği ifratlardan dolayı kendisi de ifratlara sapmıştı. O ifratlardan yavaş yavaş sıyrılmaktayız. Fransız İnkılâbında da, Rus İnkılâbında da böyle oldu ve bizimkinden çok daha aşırı bir şekilde, hepsi makule döndüler. Biz de makule dönüyoruz" (Baydar 1968: 63-68). İnkılâbı 'tadında bırakıp' makule döndürmek, modern muhafazakârlığı özetleyebilecek arzulardandır.

Modernizmin ve inkılâpçılığın 'kurma, yaratma, yeniyi başlatma' heyecanını muhafazakâr direniş ruhuna transfer etmek, 'klasik' Romantiklerde çokça rastlanan bir özellik - bu özellik Tanrıöver'de belki o kadar belirgin değildir, buna karşılık Peyami Safa'da gayet belirgindir. Peyami Safa'nın keskin kalemi, Türk İnkılâbından evrensel önemde, dünyayı değiştirici bir cevher çıkarma iddiasından, inkılâpların yanlışlarına ve "aşırılıklarına" karşı şiddetli bir tepkiye yönelmiştir.

1938'de yayınladığı *Türk İnkılâbına Bakışlar*'da, Türk İnkılâbı'nın, "varlığının ve ruhunun en büyük işkencesini oluşturan" Doğu-Batı arasındaki sıkışmışlığını aşacak bir yeni medeniyet kurma kabiliyetini vaaz eder. (Romantizm üzerine etkileyici eleştirisini son defa zikretmeme izin verilirse, Carl Schmitt, muğlak bir 'üçüncü yolculuğu' da, siyasal sorumluluk üstlenmeyen, somut sorunlar karşısında açıkça tavır almayan Romantizmin bu ahlâki zaafının göstergesi sayar.) Ona göre Şark medeniyetine özgü ilâhi-mistik görüş nasıl kör imana götürüyorsa, Batı medeniyetinin ilmî düşüncesinde ifrat da kör akideciliğe, mefhumculuğa götürür. Türkler, ilimcilikte dar sistemcilik safhasına girmedikleri için, yeni katıldıkları Batı medeniyetinin bu zaafından sakınma şansına sahiptir; bunun için, eski medeniyetleri olan Şark'a has kuvvetli seziş hassalarını korumalıdırlar. Velhâsıl: "Türkiye, Avrupa ile Asya'nın zifaf döşeği"dir (1990: 130, 189-90). Peya-

mi Safa daha sonra bu kitaptaki kadar bütünlüklü yazmamış; laikliğin Batı Medeniyetinin şartı ve esası olmadığına, inkılâbın gelenek düşmanlığı demek olmadığına, ileri Avrupa medeniyetinin de geleneklerinden doğduğuna vb. (Safa 1978: 84 vd.) dikkat çekmeye dönük muhafazakâr inkılâp tashihlerine yönelmiştir. Bu doğrultuda, "devrim yobazlarına" karşı haşin polemikleri ile tanınmıştır. Peyami Safa'nın Romantik bir özelliği, dinsel olmayan bir mistisizm tahayyül etmesidir. Gerçi dine (daha ziyade soyutlanmış bir tasavvufa) gönderme hiçbir zaman ihmal edilmez; fakat mistisizmin öznesi, 'otantik' dinsel tecrübe değil, insani ruhsal melekeler, duyuş-seziş gücü ("mistik enerji"), velhâsıl mistik-özne olarak insandır ("ruh filozofları"). Zaten Safa'nın teorik referansları da, Cumhuriyetin ilk döneminde Türk muhafazakâr düşünüşünün (aslında sadece muhafazakâr düşünüşün de değil - bkz. Ülken 1979: 257, 296, 352, özellikle 369 vd.) Bergson başta olmak üzere, Batılı irrasyonalist hayat felsefeleridir (Safa 1979: 175-288). Peyami Safa mistisizmi bu nedenle, günümüzün milliyetçi-muhafazakâr yazarı Beşir Ayvazoğlu'nun -sırf Onu kastetmeyen- sözleriyle, "Batılı panteist havalı"dır (Ayvazoğlu 1996: 260-3). Peyami Safa'nın dine hürmetkâr ama Öznelci mistisizmi, *Türk İnkılâbına Bakışlar*'da henüz nüve halinde bulunur; daha sonra ise galiba daha ziyade romanlarında özgün ifadesini bulmuştu. *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* (Safa 1980), belki aynı zamanda onun *Türk İnkılâbına Bakışlar*'dan sonraki en sistemli 'teorik' kitabı ve Romantik Muhafazakâr konumunun ilmihalidir (bu romanın bir analizi için, bkz. Moran 1983).

İslâmcılık ve muhafazakârlık

Türk İnkılâbı ve modernleşme düşüncesinin ana akımının gözünde, muhafazakârlık, dinî düşünce ve İslâmcılıktır. Bunda, sözkonusu ana akımın da 'kurucu iradesi'nin payı vardır: Yenilikçi-modernist söylem, kendi karşı-kutbunu teşkil edecek "Eski Rejim" ve "gericilik" (irtica) nesnesi olarak, İslâmcılığı 'benimsemiştir'. Oysa hatırlatmalı ki, Osmanlı-Türk tarihsel değişim sürecinde İslâmcı düşüncede saptayacağımız muhafazakârlık yalıtılmış halde değildir; Türk modernleşmesinin bir sıfatı olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürdüğüm bünyevi muhafazakârlıkla aynı soyçizgisindendir. Herşeyden önce, Batı-dışı dünyada muhafazakârlığa değinirken belirttiğimiz gibi, milliyetçilik ile İslâmcılık arasında güçlü süreklilik eğilimleri mevcuttur. Bizatihi muhafazakâr sıfatlı olduğunu söylediğimiz Türk modernleşme paradigması ve onun ilkesel temeli olan medeniyet-kültür ayrımı, Sait Halim Paşa ve daha sonra Mehmet Akif'te, İslâmi terimlerle ifade edilmiş olarak bulunabilir. İslâmcılığın, dini düşünüşün modernlik karşısındaki bünyevi zaafının (Çiğdem 1997) zorladığı muhafazakârlaşmanın ötesinde, isim haliyle Muhafazakârlık haline gelmesi; Türk Muhafazakâr Modernleşme tecrübesinden dışlanmasına, 'Ötekileştirilmesine' yakından bağlı, özgül bir tarihsel oluşumdur.

Yeni Türkiye'de İslâmcılığın 'doğuştan' muhafazakâr olmadığına işaret eden bir vakıa, İslâmcı çevrelerde Restorasyon hareketinin son derece zayıf oluşudur. Monarşist bir Restorasyon hareketi hiç yoktur. Hilâfetçilik, zorunlu olarak bütünlüklü bir Restorasyon talebiyle birleşmemiştir. Keza eski dinî anlam dünyasının yıkan rejime karşı tepkiyi içeren ama tek bileşeni kesinlikle bu olmayan ve Muhafazakâr-İslâmcı aydınlarca da bir Restorasyon hamlesi olarak anlamlandırılmamış Şeyh Said isyanı, bir Restorasyon tasarısı olarak ele alınamaz.

İslâmcılığın muhafazakârlığa dönüşmesinde, rejimin 'kurucu iradesi', salt söylemsel konumlandırmasıyla değil, 1920'ler/30'lardaki militan laisizmiyle âmil oldu. Militan laisizm politikası, Türk İnkılâbının ve modernleşmesinin en büyük "aşırılığıydı". Modernleşmeyi "aşırılıklarından" arındırma ve Gelenek'le barıştırma isteği olarak özetleyebileceğimiz muhafazakârlık, bu aşırılığın 'tahrikine' uydu. 1950'lerden itibaren İslâmcılık, kendini laisizme karşı bir tür Kültürel Restorasyon talebiyle ortaya koymaya başladı.

Aynı dönemde, anti-komünizm, İslâmcı Muhafazakârlık (veya daha doğrusu Muhafazakârlık olarak İslâmcılık) ile Devlet Muhafazakârlığının potansiyel ortak paydası olarak belirdi. İslâmcılık, modernizme ve laisizme dönük tepkilerini anti-komünizme yansıttı; böylelikle Soğuk Savaşın anti-komünist teyakkuz bilinci içindeki devlet politikasıyla uyumlu bir zemine oturdu. Baskıcı Tek Parti dönemi ve yoksunluklarla geçen Dünya Savaşı yıllarının biriktirdiği tepki karşısında Devletin büyüyen siyasal ve manevi meşruiyet sıkıntısı, bu ortak paydaya ek bir açılım sağladı. Statükocu bir doğrultuda geliştiği müddetçe, Muhafazakârlık olarak İslâmcılık, Devlet Muhafazakârlığının simbiyotik ilişki kurabileceği bir oluşumdu. Bu vadide, Devlet Muhafazakârlığıyla İslâmcılığı birbirine yaklaştıran ve İslâmcılığın Muhafazakârlık olarak kurulmasını pekiştiren ideolojik sıva, milliyetçi-muhafazakâr söylem oldu. Türkiye'de sol-sağ ekseninin belirmesine ve Merkez-Sağın teşekkülüne koşut olarak biçimlenen bu söylem, Merkez-Sağ bir popülizme olanak sağlayarak yerleşikleşti. Milliyetçi-Muhafazakârlık, Dini, Milletin asli veya 'eşitler arasında birinci' bir unsuru olarak rehabilite etmeye ve meşrulaştırmaya yaradı. Bunu yaparken onu esas itibarıyla Ritüel, Gelenek ve Cemaat yapılarına indirgedi ve dilini söyleme dönüştürdü - böylece İslâmcılığın muhafazakârlığa dönüşmesinin temel vecibesini yerine getirdi.[4] Aynı zamanda, milliyetçiliği Geleneğimizi ve Aslımızı koruyacak bir değer olarak vazederek, Cumhuriyetçi-evrenselci Millet söyleminden doğabilecek 'yanlış anlamalara' son verdi. Resmî milliyetçiliğin ve milli kimlik inşasının da tercih etmediği (yine bkz. Bora 1996b) 'yanlış anlamalar'dı bunlar. Buradan, Muhafazakârlaştırılmış İslâmcılıkla Cumhuriyetçi ideolojinin Devletçi-Muhafazakâr yorumunun ideal terkibi çıktı.

4 İslâmcı yazarların çoğuna, örneğin Mustafa Armağan'a göre (1992: 31), Batı'da sahih olmayanı, çarpıtılmış olanı barındıran Geleneğin dine baskın hale gelmesiyle doğan Din-Gelenek çelişkisinden, Doğu ve İslâm dünyası muaftır. Dinin Gelenekleşmesi ve Geleneğin Muhafazakârlıkça temellük edilmesi meselesiyle yüzleşmekten imtina eden bu 'otantizmin', tipik bir Milliyetçi-Muhafazakâr bahane örneği olduğunu düşünüyorum.

Milliyetçi-muhafazakârlığın erken (bir hayli erken) öncüsü olarak Şemsettin Günaltay'a değinmekte yarar var. CHP'nin 1950 öncesi son başbakanlarından olan ve Resmî Tarih Tezi'ni oluşturan tarih ideologları arasında yeralan Şemsettin Günaltay, ilgili literatür(ler)de hem Türkçü hem İslâmcı olarak tasnif edilebilen bir düşünce adamıdır: Türkçü İslâmcıdır. Ona göre İslâmlaşmaya 'gerçek' hizmet, Türkleşmedir (zira İslâma daima en iyi Türkler hizmet etmiştir) ve modernleşmedir (zira İslâm "ilim ve ahlâk dini"dir). "Din ve milliyet", birbiriyle içiçe olan "ruhi ihtiyaçlar"dır: "Milliyet temellerinden en feyizlisi dindir. Milliyet müşterek duygular, müşterek mefkureler etrafında toplanan, dayanışan bir zümre demektir. Müşterek duygunun mukaddes kaynağı ise dindir. Din mefhumundan soyulmuş milliyet anka kuşu gibi hayali bir mevhumdur. Bir din bir milletin ruhuna hakim olmuş ise, bu hakimiyet o dinin bu milletin milli ruhuna uygun olmasının zaruri neticesidir. Bir milletin bu mahiyette olan dini, müşterek duyguların feyizli kaynağıdır. Demek ki din, milliyetin esas unsurlarından biridir. Samimi bir milliyetperverin samimi bir dindar olması gerekmektedir." (Kara 1987: 418) Totolojik denebilecek Millet-Cemaat, Milliyetçilik-Dindarlık özdeşleştirmesi, Devletçiliğiyle birleştiğinde, Günaltay'ı Milliyetçi-Muhafazakâr terkibin ideal temsilcisi yapar - yalnız işte, biraz vaktinden önce...

'Klasik' muhafazakârlık: Yahya Kemal ve izleri

Türkiye'nin düşünce dünyasında 'soy' muhafazakâr duruşun özgün, yerli ve tutarlı örneği, Yahya Kemal'dir. Yahya Kemal'inki, muhafazakârlığın 'klasik' gelişimine uygun olarak, bütünlüklü bir fikir sistemi, bir teori değil, bir duruş ve duyuştur. Kendini siyasal değil kültürel düzlemde ifade eder. Kendisinin Mizancı Murad hakkında söylediği gibi, sanki "hilkaten muhafazakâr" (1986: 64) birisinin 'tabii' duruş ve duyuşudur. Sanırım gücü de -siyasal bir güçten sözetmediğimizi tekrarlamalıyım- buradan gelir. Yanlış anlaşılmasın; yalın, saf doğallıktan, otantiklikten değil, Gelenek hakkında, otantik olan hakkında modern bir görüşle oluşturulan bir tahayyülden veya yeniden-oluşturulmaya çalışılan bir hâleden sözediyoruz - tam da muhafazakârlığın Geleneği işleyerek kendini varetmesine özgü olan tarzda. Yahya Kemal'in bu tahayyülü gerçekten sahicilik, otantiklik zevki, tadı ve sıcaklığı verecek şekilde kurabilmesinin sırrı da herhalde modern zamanları çok iyi kavramış olmasıdır. Batıyı çağdaşları arasında en iyi bilen ve kavrayanlardandır; Tanpınar Onun hakkında boşuna "Garp karşısında ilk eşit konuşan adam" demez (Tanpınar 1995: 49).

Yahya Kemal'in modernleşme/Batılılaşma hakkındaki bilgi ve sezgisinin temel farkı, onun kısmi iktibaslarla, ayıklamalarla yürüyemeyecek bir süreç olduğunu idrak edişindedir. Bu idraki, "kendimiz"e, 'kendilik' cevherine olan onca tutkusuyla, Ona şunu söyletebilmiştir: "Medeniyeti idrak ihtirasla mümkün. Garp medeniyetini, kendimizden utanacak kadar ihtirasla sevmeseydik, idrak

edemezdik." (Kemal 1993: 319) Medeniyetin şumulü ve bütünlüklü niteliğini idraki nedeniyle, elbette ki medeniyet-kültür aynımına ve 'aritmetik' bir sentez anlayışına iltifat etmez. Türk modernleşmesini sadece kültüre ilişkin tutumu bakımından değil, modern *habitus*'u edinmedeki tutukluğu ve geri kalışı bakımından eleştirir. Osmanlı-Türk modernleşme tecrübesinin kıdemi itibarıyla da, varılan noktayı yetersiz bulur. Yahya Kemal'in meşrebinde, Geleneği muhafaza etmenin yolu, onu 'saklamaktan', aynen tutmaktan değil; "Garp metoduyla Şarkı yeniden kurmak"tan, Geleneğin tözünü modern zamanlarda yeniden üretmekten geçer. Bu ancak 'bitmiş, zamanı geçmiş' bir şeyi sürdürme, hayatiyetini sağlama (imtidad fikri; bkz. Ayvazoğlu 1995) iradesi ve bilinciyle yapılabilecek bir iştir. O ünlü aforizması, "Kökü mâzide olan âtiyiz", bu 'programın' özetidir. Yahya Kemal, bu işin başarılmasında sanatın, edebiyatın, öznel 'yaratma'nın önemine olan inancıyla Romantikleşir. Bir yandan da, bu cehdin zorluğunun da farkında olarak, 'modern zamanlarda biz' hakkında karamsar-sinik bir tutuma sahiptir: "Şiirimizin hâlâ Şark tesirinden kurtulamayışının sebebi, arkasındaki bu zengin mâzidir. Zannediyor musunuz ki, koskoca divan edebiyatını yıkmak için milli şair Mehmed Emin Bey'in manzumeleri kâfi gelsin?" (Kemal 1990: 291)

Yahya Kemal'in Din ve Millet/Milliyetçilik bahislerindeki tutumu, muhafazakârlığın İslâmcılık ve milliyetçilikle ayrım hattını benzersiz bir berraklıkla ortaya koyar. Dine itikat, iman, ilmihal yönünden ziyade Cemaat ve atmosfer olarak önem verişiyle, tipik bir muhafazakârdır. "Mücerret İslâm"a karşı, cemaatin tabii hali olan, yerli ve yaşayan İslâmı öne çıkarır. Bu tutumda, milliyetçi-muhafazakâr tutumun da temelleri saklıdır. Milliyetçilik bahsinde, medeniyeti kavrayışındaki kısmici ve sentezci tutumuna karşı çıktığı Gökalp'e, aynı saiklerle karşı durur. Gökalp nazari ve kitabi bulur (Tanpınar 1995: 108); yine tipik bir muhafazakâr olarak, soyut ve sentetik olana karşıdır. İzleyicilerinden Nihad Sami Banarlı, Yahya Kemal'in "milliyetçilikten daha kıymetli bir hal olan milli oluş"a önem verdiğini söyler (1990: 370). Milliyetçiliğin, milli değerlerin teorize edilmesi ve bu teorik tutuma dayalı 'soyut' milliyetçilik (gençken kapıldığı Türkçülük, sonra da Cumhuriyetin milliyetçiliği), Ona itici gelir. Yahya Kemal'in millilik ölçüsü, "kendimizin, kendiliklerimizin edebiyatı"ndan (1990: 257) sözedişindeki gibi, 'zaten', 'kendinde', 'kendiliğimiz' olanın saflığını bozmamaktır.

Yahya Kemal'in herhalde en yetkin izleyicisi, Ahmet Hamdi Tanpınar'dır - Yahya Kemal'in çizgisinde en verimli mesaiyi vermesi yanında, bu çizgi üzerine eleştirel olarak düşünen kişi. Tabii O da bunu bir teorisyen olarak değil, "kalp adamı" edâsıyla yapmıştır.[5] Yahya Kemal Geleneği işleyerek buradan modern bir muhafazakâr duruşa vardıysa, Tanpınar'ın da bu duruşu işlediği söylenebilir. Bunun sonucu, bir veçhesiyle, güçlenen ve incelen, "ruhu genişleyen" bir muhafazakâr fikriyattır. O da "yeni" medeniyet ile "eski" kültür arasında sentetik bir ilişki tasarlamakla değil, hayatta kaybedilen bütünlük ve devamlılık fikri-

5 Tanpınar'ın düşünce ve duygu dünyası üzerine değerli bir deneme: Demiralp 1993.

ni bir "ruh bütünlüğü" içinde yeniden kurmakla meşguldür. Din ve Geleneği, Eski Kültürü (hepsi için kısaca: "mâzi"), kalıplamadan ve unsurlarına ayrıştırmadan, esasen bir bütünlük fikrinin dayanağı ve ilhâm kaynağı olarak önemser. Diğer bir veçhesiyle ise, Tanpınar'ı bir muhafazakâr olarak kategorileştirmek sorunludur; modernliğin farkında olma hali, modern eleştirellik, Onda biraz 'fazla' mı ilerlemiştir? Tarihsel-toplumsal süreçlere, onlardaki 'ruhu' bulmak üzere bakarken gösterdiği, materyalist ve analitik diyebileceğimiz tutum, bunu düşündürür. "Bizim için asıl olan miras, ne mâzidedir, ne de Garp'tadır; önümüzde çözülmemiş yumak gibi duran hayatımızdadır" deyişindeki (Tanpınar-tarihsiz: 35) 'bugün, bu an' kaygısı (Bergsoncu "hayat felsefesi" izleğini sürdürse de), bunu düşündürür. Tanpınar, Geleneği muhafazakârlığa özgü modern işleyiş biçiminin ortaya çıkardığı soruları ve açmazları da sorunsallaştırmasıyla, yani Geleneğin üzerine muhafazakârca düşünmek yanında Gelenekselciliğin muhafazakârlaştırılması üzerine de düşünmesiyle; Yahya Kemal'in başka izleyicilerinden -ve belki Yahya Kemal'in kendisinden de- ayrılır.

Yahya Kemal'in muhafazakâr çizgisinin iki sürdürücüsü olarak Nihad Sami Banarlı ve Ekrem Hakkı Ayverdi'yi düşünüyorum. Banarlı, Yahya Kemal'in tutumunu siyasalcı bir dil ve ilgiyle milliyetçi-muhafazakârlığa eklemlemiştir. Kültür alanında eser veren Ayverdi ise, nostaljik ve bazen melankolik denebilecek bir tarzla Yahya Kemal'in çizgisini "eski" bir muhafazakârlık haline getirmiştir.

Nihad Sami Banarlı, edebiyat ve dil alanındaki mesleki çalışmaları yanında gündelik siyasal konularda gazete fıkra yazılarıyla tanınmış; ayrıca Yahya Kemal Enstitüsü'nün yöneticiliğini yaparak, Yahya Kemal'in mirasını ve hatırasını sürdürmeye mesai harcamıştır. Genel olarak Yahya Kemal'in görüşlerini tekrar eder. Tıpkı onun gibi, taassuba, "kara çarşaflılara, çember sakallılara" karşıdır. Cumhuriyetin laisizmini de, Osmanlı-Türk İslâmının üslûbunu ve 'âhengini' bozan yeni İslâmcılığı da Gelenek-dışı sayar: "Milletin manevi hayatını hiçe saymak gafletinin sonucu... ruhumuzu zedeleyip zevkimizi karartan dalâlet erbabı... Ticanilik" (1986: 96 ve 46). Milliyetçi-muhafazakâr söylemin oluşumunda katkısı olmuştur; vurgusu, milliyetçilik ve "milli meseleler" üzerinedir. Yahya Kemal'in muhafazakâr milliyetçilik anlayışını iktibas eder. Mehmet Akif, Yahya Kemal gibi muhafazakârların milliyetçilik çizgisi dışındaki milliyetçiliğin (Türkçüler vd.) zararlarına değinir. Gökalp'e yönelttiği eleştiriler, Yahya Kemal'in anlayışını sürdürmenin yanında, Kemalist ideolojiye dolaylı bir hücum niteliğini de taşır. "Milliyetçi değil, eskisi gibi milli olmalıyız" (1985: 272) der. Milliyetçi-muhafazakârlığın harcı olan anti-komünist taassuba hararetle katılmıştır. "Kurulu düzen"e ve Devlet Mitosuna tutkulu bir bağlılık sergiler. "Kudretli hükümetler"in ve "Hikmet-i Devlet" kavramının (ve bu arada "Ordu-Millet oluşumuzun") savunuculuğunu yapar (1985: 9-30) - O da Devleti kuşkusuz 'yüksek' bir kavram olarak kabul etse de, bu Devletçi Muhafazakârlık Yahya Kemal'de öne çıkmayan bir boyuttur. 1970'teki bir yazısında Banarlı, imparatorluktan modern

Türkiye'ye geçişin İngiltere'deki gibi ("millet zarar görmeden... teenni ile...") olmadığına yanar (1985: 147). Bu hayıflanma, Türk muhafazakârlığının Türk İnkılâbıyla ilgili sıkıntısının rastladığım en 'pratik' ifadelerinden biridir.

Mimar Ekrem Hakkı Ayverdi'nin, kültür mirası ve estetik üzerine yazılarına, karamsar bir gelenekçilik hâkimdir. Devlet ve Millet yüceltisi, görece belirgin ırkçı vurgularla Onda da görünür. Anti-Gökalp tutum, Onun da alıştığı bir 'yöntemdir': "Türkleşme" şiarının "Türk olma"yla çelişkisine, Turancılığın Anadolu'dan, vatandan "soğutma"sına dikkat çeker. "Bizleri bağlayan ananeler ve medeniyetler zinciri"nden (1985: 117), kökleşmişlikten bahseder; bunu esnaf kültürü, mahalle hayatı ve mekânlara ilişkin nostaljik tasvirlerle zenginleştirir. "Hayat genişliğinde bir milli müzecilik gereği"ni (1985: 166) vurgularkenki edâsı, Geleneğin ihyasına dair umutsuzluğunun da simgesidir. Ayverdi'yi ilginç kılan, teknoloji ve modern hayat tarzına dönük son derece kuşkucu, kimi zaman reddiyeci tutumudur. "Teknik", Ona göre "bir kelime ile... asrın çılgın maddeciliği, hesap ve mantığı"nın ifadesidir (1985: 202). Eski ev huzurunun ruhunu 'zerketmeye' çalıştığı apartman hayatına "maalesef riayet edeceğiz..." kaydıyla teslim olur ancak (1985: 496). "Şerefelerden vasıtasız dökülen ezan sesini hoparlörle boğmamak..." gerektiğini anlatır (1985: 235). İstanbul'un şehir dokusuna halel getireceği düşüncesiyle, Boğaz Köprüsünün yapımına karşı çıkmıştır - Türk muhafazakârlığında teknoloji ve kapitalizm eleştirisinin marjinalliği düşünüldüğünde, çok istisnai bir örnek...

Topçu: Muhafazakâr devrim?

Türk muhafazakârlığında kapitalizm ve teknoloji eleştirisi kıtlığında büyük istisna ise, Nurettin Topçu'dur. Nurettin Topçu'nun fikriyatına, "Muhafazakâr Devrim" akımını hatırlayarak bakmanın anlamlı olabileceğini düşünüyorum.

Topçu, Anadolucu milliyetçiliğin simge-isimlerindendir. Anadolucular, Yahya Kemal gibi, Türkçülüğün ve Gökalp'in sentetik milliyetçiliğine karşı çıkmışlardır. Onlar da 'zaten olan' Milletin varlığına fazla teori karıştırmak istemezler; onlar da dinî bağı milli bağla içiçe düşünürler. Ancak Millet telâkkileri Yahya Kemal'inkinden farklıdır: mistik anlamlarla yüklü toprak/vatan kavramına merkezî önem verirler, popülisttirler, Yahya Kemal'in havasçılığına karşılık avamcıdırlar. Dine bakışta, Halk İslâmı ve Tasavvufçuluğuna eğilirler. Muhafazakâr bir tutum olarak Din adına esasen Geleneğe ve Cemaate sahip çıkan Topçu da, böyle yapar. Öte yandan, Dini içine düştüğü kuruluktan kurtaracak felsefi-mistik düşünceyi ararken, Peyami Safa'dakine benzer bir teorik ve soyut mistisizme de yanaşır.

Topçu da medeniyet-kültür ayrımını reddeder; ama tam ters yönde: O, teknolojiyle ve müsbet ilimle özdeşleştirilen 'maddi' medeniyetin süzülerek, ayıklanarak devralınmasına da karşıdır. Kültürle münasip bir teknolojiyi ister, medeniye-

te karşı kültürü savunur (Öğün 1992: 114-5). Modernleşmeyi, başarılacak bir iş olarak değil, altedilmesi gereken bir musibet gibi düşünür. İktisat ve kalkınma ideolojisini de reddeder. "Büyük sanayii makineleştirerek çileden çıkarttığı bugünün cemiyeti", kurtarılmaya (ve devlet otoritesine) muhtaçtır (Topçu 1969: 57). Açık bir teknoloji ve sanayi karşıtlığı, keskin bir anti-kapitalizm koyar ortaya. Büyük sermayeye, "Yahudi"ye, kozmopolitizme, zenginlere, demokrasiye, partilere olan düşmanlığı, çok zaman faşizan niteliktedir. Devlet Otoritesini özler, ama devletlilere karşı daima şüphecidir. Bilge-mistiklerin yönetimi altında otoriter ("nizamlı") bir hayat ister. Kent hayatını çirkin ve bozucu bulur, kırsal hayatı, toprağa dayalı yaşamı 'Asıl' addeder; ruh-madde uyumu, orada vardır. İslâmi bir sosyalizmden sözetmiş, Toprak Reformunu savunmuştur (Topçu 1969: 66 vd.). Ehlileştirilmiş şehirli İslâm'a karşı isyan ruhunu savunurken Hallac-ı Mansur'a atıf yapmaktan kaçınmaz. Bu aykırı görüşleri nedeniyle milliyetçi ve milliyetçi-muhafazakâr çevrelerde Marksistlikle suçlanmıştır (Öğün 1992: 89).

Topçu üzerine titiz bir monografi yazmış olan Süleyman Seyfi Öğün, Onu "popülist muhafazakâr" olarak tanımlıyor. Ben "Muhafazakâr Devrim" kavramından da yardım almaktan yanayım. Anti-kapitalist ve eşitlikçi-adaletçi 'sol' izleklere sistemli olarak başvurması; modernleşmeye ve statükoya karşı horlayıcı olmakla kalmayıp, Bergson'un dönemin bütün muhafazakâr aydınlarını etkileyen "hayat hamlesi" kavramının en coşkun kullanımını yansıtan isyankâr söylemi; "Milleti vareden hayat kaynaklarını geliştirmeye, ihyaya" dönük bir inkılâpçılıktan (Öğün 1992: 163) sözetmesi; görüşlerini ütopya 'kipiyle' anlattığı *Yarınki Türkiye*'de "ruh cephesinde Kurtuluş Savaşı"ndan, "büyük bir hayat aşkına yeniden kavuşmak için bir romantizm devrini her yerde yaşatmak"tan, "yerlerde sürünen Türk-İslâm ruhunu tutup da kaldıracak olan iradenin hayatımızdan davacı olmasından" bahsederkenki (Topçu 1972: 9 vd.) dili, böyle düşündürüyor.

Bir muhafazakâr-liberal: Ali Fuad Başgil

Nurettin Topçu, Cumhuriyetin erken döneminde değil, 2. Dünya Savaşı sonrası dönemde eser vermiş bir düşünce adamıydı. Yine aynı dönemde eser veren Ali Fuad Başgil, Ahmet Ağaoğlu'nu muğlâk da olsa başlatıcısı sayabileceğimiz muhafazakâr-liberal duruşu olgunlaştıran bir figür olarak kayda değerdir. DP'nin eleştirel bir 'izleyicisi' olan, 27 Mayıs askerî müdahalesi sonrasında ise AP'nin Cumhurbaşkanı adayı olarak -sonra korkaklıkla suçlanacağı- nafile bir tecrübe yaşayan Başgil, daima bir "bağımsız fikir adamı" kişiliği sergilemekte ısrarlı olmuştur. Siyaset ve siyasetçiler karşısındaki mesafeli ve şüpheci edası, bir muhafazakâr özelliği olarak tipiktir. O "âlimin uykusunu cahilin ibadetine üstün tutan bir inancın hâkim olduğu devirleri" (1960: 7) özler, demokrasiyi de bir 'bilgeler yönetimi' olarak hayal eder.

Muhafazakâr-liberalliğin esası, liberalizmin özgürlükler, demokrasi, piyasa

gibi temel değerlerini bir Gelenek olarak (veya vurguyu liberal-muhafazakâr olarak değiştirdiğimizde, Batılı örneklerdeki gibi, belirli bir Geleneğe özgü olarak) sahiplenmesidir. Bu anlayışa göre liberal değerler, ancak onların mütemmim cüzü olan bir ahlâki zeminde geçerlilik kazanabilir, anlam ifade edebilirler. Liberalizm ve modernleşme, değersizlik ve kaba maddiyatçılık olarak anlaşılırsa, liberal ve modern bir toplum gerçekleşemez. Ali Fuad Başgil de, muhafazakâr-liberalliğin tutarlı bir mümessili olarak, yazılarında hep "demokrasinin ahlâki temelleri"nden, demokrasiyi bunalıma sokan "maneviyat buhranı... ahlâk buhranı"ndan dem vurur. Bu buhranların en derindeki müsebbibi, Garp'in "özü"nden "küspesi"ni ayıramayan "yanlış Garplılaşma"dır (1960: 140 vd.). "Garp medeniyetinin ilim, sanat, metod, teknik, yüksek ahlâk şuuru, karakter terbiyesi, manevi temizlikten ibaret olan esasını" alıp bunun yanında milli bünyeyi korumak (ki Japonlar bunu yapmıştır) yerine, "Garptaki cürufu yani münkirliği, maddeciliği, menfaatçiliği" alarak girilen yanlış Garplılaşma yolu; toplumumuzun medeniyette terakkisini sağlayacak herhangi bir manevi, ahlâki zemin bırakmamıştır. Bir nesil önce Kemalist ideologların da yaptığı medeniyet-kültür ayrımının yeni bir yorumudur bu.

Cumhuriyetin ilk nesil muhafazakâr-liberali Ahmet Ağaoğlu gibi, Ali Fuad Başgil de hak ve hürriyetlerin savunulmasına büyük önem verir. Başgil haklar ve hürriyetler söylemine Ağaoğlu'nda görülmeyen bir göndermeyle; Cumhuriyet İnkılâbının ve Tek-Parti yönetiminin, Gelenek ve Din'i, Millet'in Asli değerlerini tahrip eden radikalizmine, aşırılıklarına muhafazakâr tepkiyi göstermenin yolu olarak başvurur. Onun hep zikrettiği "Garp medeniyetinin cevheri"ni indirgediği değer, "fikir ve kanaate hürmet terbiyesi"dir. Bunu, iktisadi liberalizme göndermeyle temellendirir: "Çünkü, pazarın kanunu arz ve taleptir", "müşterisiz mal, zâyidir", dolayısıyla iyi fikirlerin ortaya çıkıp gelişebilmesi, baskı görmemelerine bağlıdır (1960: 177-9). O meşhur "Garp medeniyetinin cevheri"ni almamıza önemli bir engel, fikir hürriyetini baskılayan otoriter-tekelci taassuptur; bu taassubun, Osmanlı'dan Cumhuriyete uzanan bir süreklilik arzettiğini ileri sürmesi ilginçtir (1960: 151). Millet hâkimiyeti, hakkın-hukukun (ve onun mekanizmalarının) hâkimiyeti olarak anlaşılmadıkça, monarşiden farkı kalmayacaktır (1960: 13-4). Öte yandan Başgil, haklar ve hürriyetler söylemini 'liberter' bir raddeye vardırmaz. Devleti, "devlet hayatı"nı önemser; "biz üstümüzde kuvvetli bir baş görmek isteyen bir millet olduğumuz" için, kraldan aşağı ama "manken"den ileri, kuvvetlice bir Devlet Reisi ister (1960: 38).

Ali Fuad Başgil'in dine yaklaşımı, tam anlamıyla muhafazakârcadır. Dine, itikat ve iman olmaktan öte, toplumsal nizamın istikrarını sağlayacak bir müessese ve ahlâk sistemi olarak yaklaşır. "Nazarımda din, yalnız fert için bir fazilet ve feragat kaynağı değil; aynı zamanda ve böyle olduğu için içtimâi hayat temizliğinin de en kuvvetli bir teminatıdır." (1977: 29) Din ve laiklik meselelerine ayırdığı mesai dindarlığından değil (nitekim "amel" bakımından çok günahkâr oldu-

ğunu ama dindarın tükenmez saadetine imrendiğini" söyler), bu mülahazasındandır. Aslında onun önemsediği, bir temel ilke olarak maneviyatçılıktır; dindarlık onunla aynı şey değildir, ama -ne çare!- halk kitleleri için dinden başka maneviyat kaynağı yoktur (1960: 186). Din, "yüksek tefekkür" seviyesine çıkamayan halkın ahlâki terbiyesi için lâzımdır. Batı'da da demokrasi önce dini/maneviyatı hor görmüş, sonra maddeciliğin ve radikal cereyanların hücumları karşısında yaşayabilmek için ona sarılmıştır (1960: 189). Başgil'in, dini devlet denetimine sokan "Türk Laikliğinin" ilk sistemli ve tutarlı eleştirisi yaptığını da kaydetmek gerekir. Laikliğin dinsizlik veya 'dini modernleştirme' demek olmayıp devletin dine karışmaması olduğunu vurgular: "Laiklik, her şeyden evvel, devletin, memlekette mevcut maruf ve müesses dinlere karşı tarafsızlığı ve herhangi bir din veya mezhebin iç nizamına ve ibadet ahkâm ve erkânına hiçbir suretle müdahale etmemesidir" (1977: 18). "Garp ölçüleriyle laiklik" için, Diyanet İşleri'nin siyaseten özerk olmasını istemiştir (1960: 153). Yine tipik bir muhafazakâr tutumuyla, laikliği bir "itidal ve muvazene sistemi" (1977: 171) olarak düşünür.

Sonuç yerine: Türk muhafazakârlığında bazı yol izleri

Türk muhafazakârlığının bazı figürlerine dair, kısmen sesli düşünme niteliğindeki bu yorumların, konuyla ilgili tüketici bir çalışma planına katkısı olacağı umulur. Bu yazıyı bitirirken, yazıdaki yorumları toparlayarak ve genişleterek, Türk muhafazakârlığında bazı yol izlerini işaretlemeye çalışayım.

Önce, muhafazakârlığın sıfat haline dair iki fenomen... Devletçi muhafazakârlık, Türk modernleşmesinin ve Kemalist modernleşme söyleminin temel sıfatlarından biridir. Milliyetçilikle güçlü bir biçimde eklemlenen bu duruş ve düşünüşün, devlet ideolojisinin taşıyıcısı kurumlarca ve başta ordu tarafından yeniden üretildiğini söyleyebiliriz. 'Düşünürü' olmayan, bir tür 'müesses' düşünüş stili, düşünce üslûbudur (Mannheim) bu. Carl Schmitt'in kavramsallaştırdığı çerçevede Romantiklik, Türk muhafazakârlığının başlangıç evresindeki bir diğer güçlü sıfatıdır. Türk siyasal ve toplumsal düşüncesi boyunca Romantiklik damarı başlıbaşına incelemeye değerdir; ama sanıyorum şahdamarı, muhafazakâr düşünüş bağlamında bulunacaktır.

Muhafazakârlığın, üslup ve sıfat özelliği olmanın ötesine geçtiği ama bir siyasal program olmanın da berisinde durduğu beş yol izi saptayabiliyorum. Bunlardan biri, 'klasik' örneği Yahya Kemal olan, kültürel muhafazakârlıktır. Bu çizginin, kendini melankoli ve nostalji içinde kahretmenin ilerisine geçip güçlü bir duyarlılık ve estetik duygu geliştirdiğini söylemek zordur. Siyasal tesirleri olan ikinci bir yol izi, muhafazakâr İslâmcılık, veya daha isabetli bir terimle muhafazakârlık olarak İslâmcılık'tır. Bu çizginin, İslâmcılığın başka yönelimleriyle etkileşimini incelemek ilgiye değerdir. Yine muhafazakârlığın siyasallaşmasının bir biçimi olan bir yol izi, milliyetçi-muhafazakârlık'tır. Bu çizginin, devletçi muhafazakârlıkla ek-

lemlenme (ve onun hâkim paradigması olma iddiasını edinme) sürecinde, Türkçü, Anadolucu, İslâmcı düşünceleri ve hareketleri statükocu bir çerçevede ve tam da muhafazakârlığın ruhuna uygun olarak 'stilize ederek' dönüştürme potansiyeli önemlidir. Bu anlamda, milliyetçi-muhafazakâr düşünce adamlarından söz etmek de zordur; muhtelif düşünce adamlarının, kendi konumlarından, milliyetçi-muhafazakâr stile katkıda bulunduklarını söylemek daha isabetli olacaktır. Muhafazakâr devrim kavramıyla yorumlamayı denediğim yol izi, en belirsiz ve kesikli güzergâhtır; yazıda değindiğim Nurettin Topçu'nun yanısıra, belki radikal İslâmcılığın bazı an ve uğraklarını, bir de ülkücü-milliyetçi akımın İslâmcılaşma an ve uğraklarını, bu güzergâhta görebiliriz. Son olarak bir muhafazakâr-liberal yol izinden bahsedebiliriz. Bu yolun başlarında, benim bu yazıda değinmediğim, *Toplum ve Bilim*'in elinizdeki sayısında Simten Coşar'in incelediği Ahmet Ağaoğlu yer alıyor; sanırım Ali Fuad Başgil üzerinden bugün Özalcılığın etki alanındaki Yeni Sağ düşünce çevrelerine uzanan bir güzergâh çizebiliriz.

KAYNAKÇA

Anderson, Benedict (1993): *Hayali Cemaatler* (çev. İskender Savaşır). İstanbul: Metis.

Armağan, Mustafa (1992): *Gelenek*. İstanbul: Ağaç.

Ayvazoğlu, Beşir (1995): *Yahya Kemal - Eve Dönen Adam*. İstanbul: Ötüken.

—— (1996): *Geleneğin Direnişi*. İstanbul: Ötüken.

Ayverdi, Ekrem Hakkı (1985): *Makaleler*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı (1943): *Türke Doğru* (iki kitap). İstanbul: Yeni Adam.

—— (1945): *Batıya Doğru*. İstanbul: Sebat Basımevi.

Banarlı, Nihad Sami (1985): *Devlet ve Devlet Terbiyesi*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

—— (1986): *İman ve Yaşama Üslubu*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

Başgil, Ali Fuad (1960): *İlmin Işığında Günün Meseleleri*. İstanbul: Yağmur.

—— (1977 - ilk baskısı 1954): *Din ve Lâiklik*. İstanbul: Yağmur.

Beneton, Philippe (1991): *Muhafazakârlık* (çev. Cüneyt Akalın). İstanbul: iletişim.

Bora, Tanıl (1996a): "İslâmcılıktaki milliyetçilik ve Refah Partisi", *Birikim*, sayı 91 (Kasım): 15-28.

—— (1996b): "İnşa döneminde Türk milli kimliği", *Toplum ve Bilim* 71 (Kış 1996): 168-194.

—— (1997): "Milli Tarih ve Devlet Mitosu". *Birikim*, bu yıl içinde yayımlanacak.

Brecht, Christoph (1996): "'Krise des Übergangs' - Romantische Aktualitaet und Modernisierung der Romantik". Brecht/Fink (ed.), *Unvollstaendig, krank und halb?* içinde (Berlin: Aisthesis): 45-57.

Çiğdem, Ahmet (1997): "'Gelecek bir geçmiş tasarısı' olarak İslâm düşüncesi", *Birikim* 95 (Mart): 25-30.

Dahrendorf, Ralf (1984): *Der moderne soziale Konflikt*. Münih: DTV.

Demiralp, Oğuz (1993): *Kutup Noktası*. İstanbul: Yapı Kredi.

Dubiel, Helmut (1985): *Was ist Neokonservatismus?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Faye, Jean Pierre (1977): *Totalitaere Sprachen*. Berlin-Viyana: Ullstein.

Greiffenhagen, Martin (1961): "Das Dilemma des Konservatismus". *Schumann* (1984) içinde: 156-198.

Habermas, Jürgen (1985): "Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik". *Die Neue Unübersichtlichkeit* içinde, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Hayes, Carlton J.H.: *Milliyetçilik: Bir Din* (çev. Murat Çiftkaya). İstanbul: İz.

Hirschman, Albert O.: *Gericiliğin Retoriği* (çev. Yavuz Alogan). İstanbul: İletişim.

İnsel, Ahmet (1995): *Türkiye Toplumunun Bunalımı*. İstanbul: Birikim.

—— (1996): *Düzen ve Kalkınma Sürecinde Türkiye* (çev. Ayşegül Sönmezay). İstanbul: Ayrıntı.

Kara, İsmail (1987): *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* - 2. Cilt. İstanbul: Risale.

Kemal, Yahya (1993): *Edebiyata Dair*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

—— (1993 - ilk baskısı 1966): *Eğil Dağlar*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Köker, Levent (1996): "Kimlik krizinden meşruluk krizine: Kemalizm ve sonrası". *Toplum ve Bilim* 71 (Kış 1996): 150-165.

Laroui, Abdullah (1993): *Tarihselcilik ve Gelenek* (çev. Hasan Bacanlı, red. Bülent Peker). Ankara: Vadi.

Lukacs, Georg (1982a): *Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionaeren Ideologie geworden?* (ilk baskısı 1942) Budapeşte: Akademiai Kiado.

—— (1982b): *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* (ilk baskısı 1933) Budapeşte: Akademiai Kiado.

Mannheim, Karl (1927): "Das konservative Denken". Schumann (1984) içinde: 24-75.

Maus, Ingeborg (1980): *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus*. Münih: Wilhelm Fink Verlag.

Moran, Berna (1983): "Matmazel Noraliya'nın Koltuğu", *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış* içinde, İstanbul: İletişim: 200-218.

Müller, Jost (1995): *Mythen der Rechten*. Berlin-Amsterdam: Edition ID-Archiv.

Nisbet, Robert (1990): "Muhafazakârlık" (çev. Erol Mutlu). Bottomore-Nisbet (ed.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde (Ankara: V Yayınları): 97-133.

Öğün, Süleyman Seyfi (1992): *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergâh.

Ribhegge, Wilhelm (1970): "Konservatismus. Versuch zu einer kiritsch-historischen Theorie". *Schumann* (1984) içinde: 112-136.

Safa, Peyami (1978 - ilk baskısı 1963): *Doğu-Batı Sentezi*. İstanbul: Yağmur.

—— (1979 - ilk baskısı 1961): *Nasyonalizm Sosyalizm Mistisizm*. İstanbul: Yağmur.

—— (1980 - ilk baskısı 1949): *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*. İstanbul: Ötüken.

—— (1990 - ilk baskısı 1938): *Türk İnkılâbına Bakışlar*. İstanbul: Ötüken.

Schmitt, Carl (1991 - ilk baskısı 1925): *Politische Romantik*. Berlin: Duncker und Humboldt.

—— (1996 - ilk baskısı 1922): *Politische Theologie*. Berlin: Duncker und Humboldt.

Schumann, Hans-Gerd (ed.) (1984): *Konservativismus*. Königstein: Athenaeum.

Strasser, Otto (1938): *Die deutsche Bartholomaeusnacht*. Prag/Zürih/Brüksel: Verlag Dritte Front.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1995 - ilk baskısı 1962): *Yahya Kemal*. İstanbul: Dergâh.

—— (yıl belirtilmemiş): *Yaşadığım Gibi*. İstanbul: Dergâh.

Tanrıöver, Hamdullah Suphi (1929): *Dağyolu*. İstanbul: Yeni Matbaa.

Topçu, Nurettin (1969): *Devlet ve Demokrasi*. İstanbul: Hareket.

—— (1972): *Yarınki Türkiye*. İstanbul: Yağmur.

Ülken, Hilmi Ziya (1979 - 1. baskısı 1966): *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.

Valjavec, Fritz (1951): "Die Entstehung des europaeischen Konservativismus". *Schumann* (1984) içinde: 138-155.

Changes in conservatism and some tracks of Turkish conservatism

This article consists of two parts, one providing an overview of general characteristicts and historical moments of conservatism, and the other examining some figures of Turkish conservatism in the early Republican period. Conservatism is here viewed as a modern feeling/thought ever adapting itself, in an appearently paradoxical manner, to the course of modernization. In contrast to Restoration and feudal traditionalism, it does not stand for absolute negation of the "new". Based on the reaction against the socially, politically and culturally dissolving effects of the process of modernization, conservatism rather attempts to sustain the continuity of the "old", the traditional, and the sacred under modern conditions. Thereby, it serves the adaptation of capitalist modernization to a specific social setting.

Suggesting that the Turkish modernization is to be considered as a "conservative modernization", the second part of the article examines some key figures of the early Republican conservatism including İ.H. Baltacıoğlu, H.S. Tanrıöver, P. Safa, Yahya Kemal, N. Topçu, A.F. Başgil, etc.. Here is detected five tracks of Turkish conservatism through which it has evolved into something more than a mere style or attribute but less than a political program: cultural conservatism, classical example of which is Yahya Kemal and its later figures represents a melancholic and nostalgic manner; Islamism as conservatism, it being relegated to the position of the conservatism (and constructed as the other) by the modernizing discourse of the early Republican regime but came to live in symbiosis with the etatist conservatism from the 1950s onwards; nationalist conservatism as articulated with, and purported to be the dominant paradigm of, etatist conservatism; conservative revolution, a path followed by some moments of radical Islamism and nationalism as well as the original thinking of N. Topçu; and lastly, conservative liberalism including A. Ağaoğlu and A.F. Başgil.

Muhafazakârlık üzerine

*Ahmet Çiğdem**

Muhafazakârlığın kavranılması, öncelikle bu kavramın mahiyetiyle ilgili bir belirsizliği karşılamak durumundadır. Her durumda muhafazakârlığın kendisini en iyi biçimde dışa vurması için araçsal bir kullanıma tâbi kılınan bu belirsizliğin açılması, muhafazakârlığın kendisine yönelik algısını belirlemeye de izin verir.[1] Bu algının, muhafazakârlığın farklı durumlardaki gerçekliğiyle özdeşleştirilebilmesi her zaman mümkün olmayabilir. Bunun nedeni muhafazakârlığa atfettiğim belirsizliğin, kavramın kapsadığı bütün unsurları araçsal bir mantıkla işlevselleştirmesi ve kendi gövdesine eklemlemesidir. Bu yazıda muhafazakârlığın bu araçsal işlevselleştirici düzeneğine karşılık gelen düşünce ve pratiklerin bazı boyutlarını öne çıkartmaya, daha sonra bu boyutların perspektifinden Türk muhafazakârlığına ait bazı görüşlerimi aktarmaya çalışacağım.

Muhafazakârlık ve kavramı

Muhafazakârlığın hakikati, bir politik doktrin, bir ideoloji ya da her ikisine nüfûz etmiş biçim ve Mannheim'ın kastettiği anlamda bir "düşünce üslûbu"[2] olarak belirlenebileceği gibi, her türlü doktrine ya da ideolojiye eklemlenen bir "tavır" ya da "ruh hâli" olarak da anlaşılabilir. Muhafazakârlık eğer kendisini ideolo-

---

(*) Gazi Üniversitesi, İİBF Kamu Yönetimi Bölümü.

1 Muhafazakârlık için genel olarak bkz., Mannheim, 1969; Viereck, 1950; Scruton, 1984; Nisbet, 1967 & 1990; Weiss, 1977; Quinton, 1993; sağ-muhafazakârlık hakkında iyi bir derleme olarak, bkz., Eatwell & O'Sullivan, 1989.

2 "Düşünce üslûbu", farklı düşünce örüntü ve kategorilerinin anlatılanmasından çok, devralındıkları toplumsal grupların ve gerçekliğin verileriyle yeni gruplar ve aracılar marifetiyle temel bir yönelim etrafında formelleştirilmesinden doğar. Burada bir "düşünce üslubu"nun başlangıçta, sahip olduğu gerilimin kendisinden değil, kendisini kuşatan gerçeklikten türettiği görülebilir (Mannhe-

jik olandan uzaklaştırıyorsa, bir ideoloji olarak vardır; **depolitizasyonu varoluş ritminin nirengi noktası olarak koyuyorsa, politiktir.** Teoriye, kavramsal olana, kaba bir filistinizme varan bir saldırı içindeyse, bunu ancak muhafazakârlığın kendisini sahih bir teori olarak tescil ettirme gayretine bağlayabiliriz. Bu durumda belirleyici olan, muhafazakârlığın düşüncesi değildir, genel anlamda psikolojisidir ve bir hareket, o harekete özgü bir psikolojiyle açıklandığında, o hareketin kendisiyle değil, yanında yahut karşısında olduğunu varsaydığı hareketlerle de açıklanılması gerektiği söylenmiş olur. Muhafazakârlığın genel olarak sağ-kanat ideolojilerle özdeşleştirilmesi ya da bu ideolojilerin tamamlayıcı bir ögesi olması, onun "tepkici" karakterini gösterir. Bu tepkiciliğin kendi ifade etme biçimi, Gelenek'in savunusu biçiminde somutlaşacağı gibi, geleneğin dünyasını hedef alan her türlü dönüşümü reddetmeye de dayanır. Modern zamanların seküler akîdeleri olarak değişimden, dönüşümden, yenilikten yâni mevcut bir durumun *öncesinden* farklılaşmasını sağlayacak bir evrilmeden duyulan ürküntünün, değişmez bir tözün, tahrif olmamış bir topluluğun, tarihe direnebilmiş bir varoluşun vargısı olarak organik ve hatta otantik bir toplum ve insan anlayışını zorunlu kılar. Muhafazakârlığın politik eyleme ve politik eylemin bilgisine duyarsızlığı, onun bir anti-politika olarak değil, bir anti-politik politika olarak kurumsallaşmasını sağlamıştır. Aksi takdirde bütün büyük devrimlerin stabilizasyonunu garanti altına alan devrimci muhafazakârlık anlamsız olacaktır.

Muhafazakârlığın kendi tarihinin de gösterdiği üzere, pratik kazanımlarının ve politik tahakkümünün bir ideoloji olarak saygınlığına öncelliği, muhafazakârlığın pratik ve teorik olarak bölünebileceğine ve bu bölünmüşlüğün muhafazakârlığın varkalabilmesindeki en önemli nedenlerden birisi olduğuna işaret eder. Buradan muhafazakârlığın köklü değişiklik ve dönüşümleri reddettiği kanısının yanıltıcılığı da görülebilir. Teorik olarak, "yerleşik (=hiyerarşik) düzen", "gelenek" ve "verili anlam dünyası"nın ve bunların kurucu ögelerinin müdafaasını üstlenen muhafazakârlık, pratik olarak bu müdafaayla çelişebilecek, hatta çatışabilecek bir durumsal siyasete de yönelebilir. Bunun açık bir ifadesi şu olabilir: kendisini ve savunduğu şeyleri bütün derslerini gözettiği, ancak sadece etik olarak kabul edilebilir olanlarla özdeşleştirdiği "geçmiş"le tanımlayan ve böylece geçmişle araçsal bir ilişki kuran muhafazakârlık, *status quo*'nun, *status quo ante*'ye ihtiyaç duymayacak biçimde stabilizasyonu hâlinde, yâni geçmişin araçsallığını yitirmesi durumunda teorik kayıdlarını bir tarafa bırakıp, kendisini mevcut duruma göre *pratik* olarak uyarlayabilir. Muhafazakârlığın geçmişe yönelik hissiyatını ve tutumunu belirleyen, sadece "mevcut durum öncesini" korumaya matuf iştiyakı değildir. Çünkü, gerçekten tarihi tersine çevirmeye çalışan "gericilik"tir, verili bir momente yapışıp kalan. Viereck'in ifadesiyle, "herşe-

---

im, 1969: 74-78). Bu gerçekliğin kavramsallaştırılmasını üstlenen toplumsal taşıyıcıların mahiyeti de ayrı bir önem taşır. Muhafazakâr teorilerin birer elit teorileri olarak gelişmesi buna işaret eder (Struve, 1973).

yi bilinçsizce korumaya çalışan gericilikle, bazı şeyleri bilinçli bir şekilde korumak isteyen muhafazakârlık" arasındaki çelişki, muhafazakârlığın tarihsel sürekliliğe teslimiyetinden doğar.[3]

Geleneği korumak ya da muhafaza geleneği[4]

Muhafazakârlığın başat kavramı gelenek, süreklilikten çok, bir kopuş ifadesidir ve bu kopuş hem geçmişe hem de geleceğe yöneliktir. Dolayısıyla geleneğin, muhafazakârlığın genel tematik bir nesnesi olması, kaçınılmazdır. Çünkü muhafazakârlığın zamansal bilinci de, bugünü doğrudan ve adını koyarak öncelemese bile, geçmişten ve gelecekten uzaklaşmaya dayalıdır. Gelecekten uzaklaşmak, muhafazakârlığın, gericiliğin ve gelenekciliğin ayıredici vasfıdır. Geleceği kuşatan bir zaman bilincinin sadece Modern'e özgü olduğunu biliyoruz. Şaşırtıcı olan, gelenekselciliğin ve onun yücelttiği geleneğin geçmişle arasına mesafe koyma girişimidir; çünkü geleneği varkılan, "geçmişten" türetilmiş olmasıdır. "Geçmiş" derken iki şeyi kasdetmekteyiz: birincisi, bilgimizin nesnesi bir geçmiş; kurumların, değerlerin, toplumların, düşüncelerin, fiziksel ve teknolojik başarıların, kısaca tarihçilerin geçmişi. İkincisi, deneyimimizin nesnesi bir geçmiştir; birincisinin sabitliğine karşın, deneyimsel geçmiş plastiktir. Bilgisine vâkıf olmayı gerektirmeyecek kadar dolaysızdır (Shils, 1983: 195-96). Bir gelenekle bir davranışın ölçütü ya da bir değerin mihenk taşı olarak kurulan ilişki, ancak deneyim-

---

3 Buradan reaksiyonerlikle muhafazakârlık arasında Viereck'den mülhem bir ayrım daha koyabiliriz: Viereck'e göre "gelenek" geçmişin bütün derslerinden ibarettir ve derslerin zorunlu olarak olumlu olması gerekmez, olumsallık geleneğin etiğinde bulunmalıdır, ampirik muhtevasında değil. Reaksiyonerlik, geçmişin bu muhtevasını kendisiyle özdeşleştirir. Geçmişteki etik unsuru ayıredemez. Reaksiyoner olanın geçmişten kasdı, sadece geçmiştir, dolayısıyla geçmiş sadece kendi adı için vardır (Viereck, 1950: 21)

4 Muhafazakârlık ve gelenek ilişkisi konusunda iki yaklaşımın burada öncelikle dışarda bırakılacağını belirtelim. Birincisi, Gelenek'i dinlerin aşkınsal birlikteliğinin bir türevi olarak gören yaklaşım ki Réné Guenon, Julius Evola, Titus Burckhardt, Frithjof Schuon ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi düşünürlerce temsil edildiği şekliyle, *philosophia perennis* olarak varoluşun değişmez prensiplerini va'zeden bir öğreti biçiminde anlaşılmak gerekir. İkinci yaklaşım geleneğin, modern kitle kültürünün, pazar ilişkilerinin, anlam ve özgürlükten yoksun bir dünyaya karşı bir kritik tavır sunabilme konusundaki yetilerini öne çıkarır. Birinci yaklaşım, geleneği, toplumun ve tarihin dışına çıkartarak bir tür dokunulmaz statüsüyle donatır ve geleneğe atfettiği özgürleştirici gücü bilişten ve gerçeklikten kaçırır. Sonuçta ya metaforik, obskürantist bir dile, yan-dinsel bir mistisizme veya bir kâmil bireyler dünyasının seçkinciliğine yol açılmış olur. İkinci yaklaşım, Gross'un (1992) kitabının bizzat örneklediği üzere, radikal bir kapitalizm eleştirisi için kitle toplumu ve kültürünün sahte eşitlikçiliği ve pazarın iğvasına karşı geleneğin diriltici muhtevasına müracaat etmeyi teklif eder. Burada ayıredici çizgi modernite ve sonuçlarına karşı takınılan tutumdur; Spengler, Jünger ya da edebiyatta Pound ve T. S. Eliott'un yaptığı üzere özellikle politik ve toplumsal olarak premodern formların sağladığı dingin ruh hâlini, yüksek kültürü, bugün heroik bir tavırla yeniden taleb etmek ve bu talebi geleneğin diliyle seslendirmek biçiminde anti-modernist olabilir, yahut geleneğin eşitlikçi temalarını modernitenin politik formlarına eklemlemeyi amaçlayarak modernist kalabilir.

deki geçmişin içinden ve dolayımıyla kurulabilir. Bilgideki geçmiş ve bu geçmişin ürettiği gelenek, dokunulmazdır ve bugün için işlevsel değildir. Gross'un belirttiği gibi, bugün gelenekler üç durumda varolabilir: Aktif süreçler olarak tahrip olmuş ya da parçalanmış, dolayısıyla orijinal bağlamlarının dışında davranış ya da değer parçaları olarak. Toplumsal hayatın merkezinde yer almaya, devlet ya da pazar tarafından rasyonalize edilmek pahasına devam ederek. Nihayet, öncelikle toplumun marjininde ve büyük oranda bir etki azalımıyla az ya da çok sahihliğini kaybederek (Gross, 1992: 77). Shils de "gelenek, anlamlı davranışın kuruluşuna, bu davranışın amaçlarını, standartlarını ve hatta araçlarını tanımlayarak girer" (1983: 32) tesbitiyle, geleneğin "davranış" ve "değer" örüntüleri açısından önemini belirtir. Bu nedenle muhafazakârların gelenek vurgusu, sadece reform ve moderniteye saldırılarını haklılaştırması açısından işlevsel değildir. Kayıp bir geleneğe yönelik nostaljik ya da estetik bir tavrın, geleneğin kendisinden çok imgesine sahip çıktığını herhalde en iyi muhafazakârlar anlamıştır. Geleneğin "anlam sözlüğü", ancak modern bir dile tercüme edildiğinde anlamlı kalabilecektir.

Muhafazakârlığın geleneği korumak yolundaki girişimlerini, ancak bir (başka) geleneğin keşfedilmesi olarak yorumlayabiliriz. Ulus-devletin sosyolojisi, geleneğin korunmasının maliyetinin, geleneğe en az ihtiyacı olanlardan çıkartıldığını gösteriyor. Devletin meşruiyet kaygısı ve pazarın etkin hâle getirilmesi için yeniden işlevselleştirilen geleneklerin, kendi dinamiğiyle değerleri ve davranışları kuşatan toplumsal çerçeveye marjinal bir unsur olarak katılan geleneklerin çatışması, geleneğin özselliği konusunda açık bir fikir verir. Özsel olarak, çünkü, sahihliğini koruyan hiç bir gelenek kalmamıştır. Böylece üretene bağlı olarak ayrıştırılan bir gelenek kavramı da pratik olarak geçerliliğini yitirmiştir. Geleneğe yönelik red veya nostalji eşdeğer tavırlar olarak, geleneği bir monod olarak kuran ve bütüncül bir gelenek tasavvuruna dayalı anlayışlardır. Geleneğin yeniden işlevselleştirilmesi ya da yararlı hâle getirilmesi, muhafazakârlığın varkalma politikasının önemli bir parçası olmakla kalmayıp, aynı zamanda gelenek kurumuyla tesis edilebilecek rasyonel bir ilişkiye de işaret etmektedir.

Muhafazakârlığın tarihi: Modernite ve devrim

Muhafazakârlığın algılanmasında önemli bir sorun moderniteyle muhafazakârlığın konumlarından kaynaklanır: muhafazakârlığın temel yönlenimi "modern" olmamakla birlikte, muhafazakârlık genel olarak "modern" bir ideoloji olarak kavranır. Eğer modernite *ancien règime*'in içinden kurulmuşsa, o zaman muhafazakârlık da "modern" bir oluşum olarak değerlendirilmek durumundadır. Buna karşılık eğer muhafazakârlık "yeni düzen"e karşı bütün bir *ancien régime* savunusu olarak anlaşılacaksa, o zaman muhafazakârlık kolaylıkla anti-modernitenin yerleşik saflarına itilecektir. Buradaki ikiliğin kolaylıkla aşılabileceği söy-

lenebilir; çünkü, modernite, politik olarak muhafazakârlığı dışlamaz. Kültürel muhafazakârlıksa, modernitenin kendini tahkiminin önemli bir parçasıdır. Böylece günümüzün bütün başat siyasal ve toplumsal kavramların arkaplanında duran bir ikilik yeniden üretilmiş olacak. Bir tarafta bütün-belirleyici bir süreç olarak modernite, diğer tarafta bu sürecin bir karşıt-vargısı olarak muhafazakârlık. Bu kavramların aralarındaki gerilimin, modernitenin bilincinin keskinleşmesine neden olan "eski" ve "yeni" arasındaki çatışmayı yeniden üretmediği için, sadece tarihyazımını ilgilendiren bir ikilikle karşı karşıya değiliz; bu ikilik aynı zamanda modernitenin sonuçlarına ve bu sonuçların algılanmasına ilişkin bir açılımı da zorunlu hâle getirmektedir. Muhafazakârlığın moderniteyi reddi, özellikle yeni-muhafazakârların eleştirilerinde açığa çıktığı üzere, siniktir. Muhafazakârlığın anlam dünyası, modernitenin hediyesi bir anlam dünyasıdır ve özbilincini oluşturan kategoriler, özgünlüğünü sağlayan ayıredici çizgiler muhafazakârların kazanımları değildir, modernitenin kendi tarihi içerisinde korunmuş ve beslenmişlerdir.

Muhafazakârlığın tarihi bir bakıma "toplumun tarihi"yle özdeştir. Toplumun tarihi derken, modernitenin en örgütlü ve gelişkin formu olarak toplumun (yâni *Cemiyet*'in, *Société*'nin, *Society*'nin, *Gesellschaft*'ın) tarihini kastediyorum. Bu tarihe muhafazakârlık ya bir toplum projesi olarak ya da yürürlükteki bir projenin istikrâr unsuru olarak katılmıştır. Toplum formu, ampirik muhtevasına devrimler çağıyla birlikte adım atmıştı ve bu nedenle modernitenin farklı görünümlerinin kurumsallaşmasını sağlayan İngiliz, Fransız ve Amerikan devrimleri aynı zamada "toplum" dediğimiz oluşumun da tarihsel saikleri olarak anlaşılmak gerekir. Eğer bir genelleme yapılabilirse, İngiliz Aydınlanması'nın ampirist karakterine uygun olarak gelişen ve reformist niteliği belirgin İngiliz Devrimi 1640 ve 1688 yılları arasında toplumu, radikal bir dönüşümün değil, tedricî ve tarihsel pratik ve deneyimlerden türetilen ilkeleri gözeten bir evrilmenin nesnesi kılmıştı. Bu süre zarfında devrim temalarının giderek çeşitlendiği, buna mukabil sonuçların aynı kaldığı görülebilir.[5] Kırsal alanla kentlerin derin çelişkilerine ve endüstrileşmenin tahrif edici etkilerine rağmen, kurumlarla değerler, politikayla toplum, Kral'la parlamento arasında mümkün bir dengenin araştırılması, toplumu bir "uzlaşımın", toplumsal sınıfların sınırlarının toplumsal pratiğin bütünü içerisinde baskıcı mekanizmalar da olsa belirlenmesi, bireyleri bir "sözleşmenin" ögesi hâline getirmişti. Tarihte bir örneği yoktu; dolayısıyla, sü-

5 Hem 1640 hem 1688'de ortak olan, parlamento'nun önceliği, vergi toplanmasının Kral'ın keyfî kararlarına bırakılmaması, *habeas corpus* hakları, mülk sahipleri ve soylular için jürili yargılanma ve kısmî dinî hoşgörünün sağlanmasıdır. 1688 İngiliz Devrimi, "Kansız Devrim" olmanın yanısıra Kral'ın parlamento'nun rızası olmaksızın kanun yapamaması, ordu teşkil edememesi ve vergi toplayamaması olarak somutlaşan ve parlamento'nun önceliğini kurumsallaştıran bir devrimdi. Buna rağmen, 1688 İngiliz Devrimi, modern toplumsal formasyonun oluşmasında endüstriyalizm ya da daha belirleyici adıyla Manchesterizm kadar kapsamlı bir devrim değildi. İngiltere'ye özgü reformist evrimin ve politik gelişmenin önemli bir aşamasıydı.

reç içerisinde kendisini eğitmeyi başardı. Buna karşılık Fransız Devrimi, rasyonel olanın militan kavranımıyla toplumu baştan aşağıya restore etmeyi, giderek değiştirmeyi ve nihayet Aydınlanma'dan devraldığı ilkeler doğrultusunda gerçekleştirmek üzere yeniden biçimlendirmeyi amaçlamaktaydı. *Ancien règime*, aristokrasi ve klerjinin, burjuvalardan, köylülerden ve sınırlı sayıda işçilerden müteşekkil, nüfusun büyük bir kısmını oluşturan "üçüncü zümre"nin baskılanmasıyla ayaktaydı. Devrim, bu toplumsal hiyerarşiyi burjuvazi lehine olmak üzere imhâ etti. Burjuvazinin çıkarlarının sadece iktisadî alanla mahdut olmadığını, iktisâdi kazanç ve toplumsal saygınlık isteğinin ivmesi dışında, burjuvazinin Devrim'le birlikte ortaya çıkan değerlerin evrensel sözcülüğünü üstlendiğini görüyoruz. İngiliz tipi bir "ulus" idealine varmak üzere, onsekizinci yüzyılın başından ortalarından itibaren yürürlüğe giren elitist söylem, sadece Fransızlığı bir hedef olarak koymadı; aynı zamanda İngiltere'den farklı bir toplumu yaratmayı da arzulamaktaydı. Bu nedenle Fransız millî bilinci, İngiltere'ye yönelik bir *ressentiment*'ten oldukça etkilenmişti (Greenfeld, 1992: 177-180). Buna karşılık, Amerikan Devrimi, sadece Amerika'ya özgüydü; bir bağımsızlık hareketi olarak somutlaşması, Devrim'in Kıt'a Avrupa'sındaki devrimlerle karşılaştırılmasına bir engel teşkil etmez. Amerikan toplumunun oluşumu, olguların öğreticiliğine dayalıydı; olgular başarılıysa, bir emsal olarak tekrar edilmeliydi. Tocqueville'nin Amerika üzerine gözlemleri, devrimin hiyerarşisini oluşturacak bir sınıfın yokluğunda, toplumun nasıl yönlendirilmesi gerektiğine ilişkin pragmatik ölçütlerin İngiltere ve Fransa'dan farklı bir demografyaya ve kültüre uygulanma tarzları hakkında oldukça aydınlatıcıdır. Tocqueville, Amerikan toplumunun "düşünce"ye değil, "görüş"e öncelik verdiğini söyler. Bir görüşünüz, var; iyi, bir görüşünüz ve bir aileniz var, daha iyi; bir görüşünüz, aileniz ve oldukça verimli bir iktisadî teşebbünüz var, çok daha iyi... Tocqueville ve Weber'in, özellikle Protestan etik üzerine, yazdıkları, WASP'ın, baskın bir unsur olmaktan önce, toplumsal normalizasyonu garanti altına alan standartların üretildiği bir "örüntü" olarak işlediğini gösteriyor.

"Devrimler Çağı" adıyla bilinen bu sürecin muhafazakârlık açısından sonuçları, ortaya çıkan "yeni toplum"un özellikleriyle ilintilidir. Burada devrimlerin ve devrimleri hazırlayan şartların sonuçlarına ilişkin bir tepkiden, muhafazakâr bir tepkiden (bu tepki "devrim" olsa bile) sözetmiyorum. Çünkü bu özelliklere bağlı olarak, muhafazakârlık neyi koruyacağına ve neye karşı çıkacağına karar vermiştir. İngiliz Devrimi, Kral'ın, aristokrasinin ve Kilise'nin kurumsal yapısını restore etmişti; ama bu üçlünün toplumsal mekânını ortadan kaldıracak radikal bir adım atmadı. Devrimden önce önünde bulduğu toplum, Devrim sonrasında da aynı toplumdu. Bütün karşıtlıklara, derin çelişkilere, kültürel farklılıklara (unutmayalım ki sınıfsal kültürlerin ayrışması ilkin İngiltere'de gerçekleşti; bütün *ancien règime*'lere rengini veren yüksek ve alt kültür ayrımı, ilkin İngiltere'de sınıflara göre yeniden biçimlendi) rağmen, aristokrasiyle halkın, toplumun geleceği

konusunda eşit rollerinin olduğu fikri öncelikle muhafazakârlara aitti. Buna karşılık, Fransız Devrimi, Fransa'nın, Fransızlığın tarihini kendisiyle başlattı.[6] İngiltere'nin aksine bütün sınıfları aynı hedefe mobilize etmesinin imkânsız olduğunu kavradığında, *etatist* olmakta bir beis görmeyecekti. Böylece devlet, *öznelik konumunu* Devrim'le birlikte tescil ettirecekti. Devrim, yeni bir toplum yaratmak istemişti; karşı-devrim, Fransız muhafazakârlığı, devrim öncesine dönmeyi istemekte, devrim öncesi kurumlara itibarlarını iadeye etmeye özel bir anlam atfetmektedir. Devrim, Fransız toplumuna bir milât sundu; muhafazakârlık, bu milâdı reddetmekle yetinmedi. Ve bu muhafazakârlık, Devrim'in tarihi parantez alamayacağını ihtiyatla fısıldayan İngiltere örneğini asla dinlemeyecekti. Fransız Devrimi'ni takip eden yıllardaki devrimci terör, toplumu tarihten kaçırmanın bedeliydi. Amerikan Devrimi'nin ve muhafazakârlığının mutedil oluşu, Devrim'le, Devrim'in nesnesi toplumun eşzamanlı olarak kuruluşundan kaynaklandı. Ne devrimin ne de toplumun aradığı tarihi bulabildiği Almanya ise başlı başına bir istisna olarak kalacaktır.

Muhafazakârlık sadece bir *ancien règime* savunusu değildir. Muhafazakârlığın tarihini, Fransız Devrimi'ne gösterilen tepkiden başlatmak, görüldüğü üzere muhafazakârlığın farklı biçimlerini gözden kaçıracaktır. Fransız Devrimi'yle muhafazakârlık arasında, muhafazakârlığın tarihi açısından gerilimli bir ilişki vardır ve bu ilişkiye dayanarak Devrim'le birlikte görünürlük ve kamusallık kazanan bilinç ve toplum yapılarının, muhafazakârların kâbusu olarak süreklileştiği söylenir. Fransız Devrimi bir "devrim" olarak, Aydınlanma ve *Code Napoléon* arasındaki tarihsel deneyimin bütünüdür. Aydınlanma, Devrim'e ruhunu vermişti, Napoleon ise Devrim'e eğitimi, sağlığı, nüfus idaresini, imâr ve iskânı, yurttaşlığı ve nihayet Avrupa'sını verir. Devrim'i, öte yandan, Fransızlara verir, böylece muhafazakârlıkla milliyetçiliğin birleşmesi için esaslı bir yol açılmış olur. Napoleon, bundan sonra devrimin coğrafyasını genişletecektir. Devrim, Fransa'nın değildir artık, Avrupa'nındır ve bunun için Avrupa'nın devrimi olarak anılacaktır. Avrupa'da bu yönlenime esas tepki, Prusya'dan gelecektir. 1789'dan, 1815 Viyana Kongresi'ne kadar geçen süre, Devrim'in yerleşmesi sürecidir. Artık korunacak olan, devrimin kendisidir.

Muhafazakârlık ve Düşüncesi

Mannheim muhafazakâr düşüncenin, "devrimci-burjuva düşüncesi" olarak nitelendirdiği doğal-hukuk düşüncesine karşıtlık içerisinde geliştiğini söyler. Doğal-hukuk düşüncesinin muhtevası, doğal durum doktrini, toplumsal sözleşme

6 Devrim'in "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik" ilkeleri giderek Fransız toplumunun, Fransız ulusunun üyelerine hasredilmekte ve millî birlik/egemenlik kavramını çağrıştıracak bir tarzda kullanılmaktaydı (Greenfeld, 1992: 179)

doktrini, halk egemenliği doktrini ve insan hakları kavramından müteşekkildir. Bu düşüncenin metodolojik özellikleri rasyonalizmin problem çözücü bir yöntem olarak benimsenmesi; genel bir ilkeden tikel olaylara gidilmesi; her bireyin evrensel bir geçerlilik taşıması;; bütün yasaların tüm tarihsel ve toplumsal birimlere evrensel uygulanabilirliği, kollektif birimlerin ayrışık faktörlerin dışında inşa edilmesi; aklın kendisine yeterli bir organ olarak kabul edilmesi ve tarih tarafından etkilenmeyen özerk bir alanın varlığına inançtan kaynaklanan statik düşünmedir (Mannheim, 1969: 117). Muhafazakâr düşünce, bu muhteva ve metodolojik prensiplerin eleştirilmesinden türemiştir. Böylece aklın merkeziliği yerini, Tin, Millet, Tarih gibi kavramlara terketmiş; genel ilkelere karşı tikel olayların biricikliği vurgulanmış; bireysellik bir form olarak öne çıkarılmış; bütün toplumsal yenilik ve reformların her topluma uygulanabilirliğine karşın organik bir toplum felsefesi geliştirilmiş; parçalarıyla uyumlu bir bütün kavramına varılmış ve nihayet aklın Tin, Hayat, Millet gibi aşkın kavramlara uyarlanmasına çalışılmıştır. Muhafazakârlık bir düşünme biçimi olarak tıpkı doğal-hukuk düşüncesi gibi toplumsal yapılara ve toplumsal taşıyıcılara ihtiyaç duymuştur. Fransa Devrimi, Kilise, aristokrasi ve monarşiye karşı burjuvazinin bir başarısı olarak yorumlanmaktaydı. Oysa Ne Prusya'da ne Almanya'da burjuvazi ya da burjuvazinin işlevini üstlenebilecek bir sınıf vardı. *Mittelstand*, bir orta sınıf olarak varlığını iktisadî ve toplumsal olarak garanti altına alabilecek bir güce sahip değildi. Prusya'da feodal toprak sahibi sınıf Junkerlerin muhafazakârlığıyla, devletin bürokratik rasyonalizasyonu çatışmaktaydı. Almanya'da daha önce Aydınlanma'ya karşı romantik tepki aristokrasinin ve orta-sınıf literatinin desteğinin almıştı; bu destek, Devrim'e karşı da devam etti. Aydınlanma karşıtı romantik tepki, Devrim'e karşı güçsüzlüğünü gidermek için tarihe müracaat edecek, böylece romantizmin tarihselcilikle birleşmesinin önü açılacaktı. Aradaki kısmî farklılıklara rağmen, muhafazakârlık erken aşamasında İngiltere, Fransa ve Almanya'da benzer düşünce biçimleri üretmiştir.

Reflections on the Revolution in France'da (1790) muhafazakârlığın kadim ideologu Burke İngiliz ve Fransız Devrimleri'ni karşılaştırarak ısrarla toplumsal bir reform için "yapılması gerekenler" ve "yapılmaması gerekenler"i sıralar.[7] Burke'ün gösterdiği tepki Devrim'in liberal aşamasına tekabül etmekteydi,[8] dolayısıyla 1792-94 yılları arasındaki terör dönemini görmeden getirdiği eleştiriler Devrim'in tarihsel biricikliğini kavradığına işaret etmektedir (Weiss,1977: 17).

---

7 Burke, Fransızları sanki medenî bir toplumun üyesi değillermiş gibi, herşeye yeniden başlamakla, ancak kendilerine ait olanlardan nefret ederek başladıklarından dolayı da kötü başlamakla suçlamaktadır. Bu nedenle Fransızlar kendilerini, özgür bir anayasa, muktedir bir monarşi, disiplinli bir ordu, reforme edilmiş ve hoşlanılabilecek bir ruhban sınıfı, az fakat etkili bir soylu tabakası, liberal bir toplumsal düzen ve insan türünün gerçek ahlakî eşitliğine varan bir reformu gerçekleştirememişlerdir (Burke,1986: 124).

8 Burke bu açıdan hiç de yanlız sayılmazdı. Çünkü İngiliz düşünürlerinde onsekizinci yüzyıla yönelik genel bir kuşkunun varlığı sözkonusuydu. Bkz., Cobban, 1962.

Buna rağmen, Napoléon'la birlikte oluşan vasata Burke herhalde itiraz etmeyecekti. Fransız Devrimi'ni Avrupa'da kurumsallaştıran gerçek saikin, devrimin ilkeleri ve terörü değil, *Code Napoléon* olduğunu Burke'e bakarak anlayabiliriz. "Kendisini değiştirecek araçlara sahip olmaksızın, kendisini koruyamayacağının" (Burke, 1986: 106) bilincinde bir devlet, geçmişin kendisine bıraktığı kurumları, yasaları ve gelenekleri erdemli bir şekilde kullanabilen bir toplum, soyut haklar ve eşitlik peşinde koşmak yerine, şahsiyetini bir topluluğun üyesi olmak, otoriteye itaat etmek ve devraldığı mirası inkişâf ettirmekten alan bir bireydir Burke'ün istediği.

Burke'ü korkutan, *ancien régime*'in kurumsal yapısının ortadan kalkması değildir; kaybolan, geleneksel düzenin "dokusudur". Burke'ün insan haklarına, özçıkarını önceleyen bireye, kilise ve devletin ilişkilerin bozulmasına, reformu geleneğin izlerini takip etmek yerine soyut ilkere göre gerçekleştirmeye, politikayı pratiğin, bilgeliğin nesnesi olmaktan çıkaran felsefî tavra yönelik eleştirisi bu dokuyu korumak amacına yöneliktir. Burke'ün organik toplum kavramı, Aydınlanma'dan neş'et eden mekanik toplum kavramına karşıttır; çünkü bu mekanik kavramsallaştırma, toplumsal kurumların ve geleneklerin eski/yeni, işlevsel/işlevsiz olarak ayrılmasına izin vermekte, eski ve işlevini yitirmiş olduğu varsayılan kurum ve geleneklerin kolayca reddedilebileceğini düşünür. Oysa bunlar, tıpkı toplum gibi, uzun bir tarihsel gelişimin ürünüdürler. Bu tarih, aklın kapsayabileceği bir tarih değildir; dolayısıyla tarih, rasyonel bir eylem projesine izin vermez. Toplumsal kurumlarda, toplumda, devlette ve insan eylemlerindeki irrasyonel ögenin ve geleneğin rolünün vurgulanması, Burke'ün Fransız izdüşümleri Louis de Bonald ve Joseph de Maistre'de daha da açığa çıkacaktır. Bonald, Aydınlanma'nın ilkeselleştirdiği, ayrışık bir birey ve toplum felsefesini, toplumun ve ilahî olanın türettiği bir birey ve toplum anlayışına çevirmek ister. Bunlar, Tanrı'nın yarattığı düzenin ayrılmaz parçalarıdır. Kendisi için "en yüksek iyiyi" isteyebilecek ve bu istemi pratiğe aktarabilecek ayrışık bir birey, bu bireyin üzerinden yürütülebilecek bir bireycilik, bu bireyciliğin ilkeleri bir taraftan Tanrı'nın diğer taraftan toplumun otoritesine yönelik seküler saldırılardır. Bu saldırılardan kurtulmanın yolu, bireyi topluma, toplumdaki gelenek ve kurumlara tâbi kılmaktır. Bu ilişki bu unsurlardaki hakikate bireyi yaklaştıracaktır. Toplumsal sözleşme teorileri, insanı bir sözleşme yapmaya yetkin görmektedir, oysa insan ancak ilahî bir ilişkinin taşıyıcısı olabilir. Politik bir felsefe olarak muhafazakârlığın kendisini, Fransız Devrimi'yle ve sonuçlarına "reaksiyon" içerisinde terbiye etmesi, zorunlu olarak "reaksiyoner" olmasını gerektirmez. Ancak Bonald, monarşinin, soyluluğun ve uyrukların olmadığı bir toplumsal düzeni baştan redderek bir *status quo ante* çağrısı yapar. Bu çağrı "gelenekselci, monarşist, obskürantisttir, katı bir şekilde ortaçağın skolastik geleneğine bağlıdır; devrim-sonrası Avrupa'da yeni ve yaşayan herşeye düşmandır. Acı içinde, nasyonalizm ve demokrasi öncesi, esasında muhayyel bir ortaçağ teokrasisi bir geçmişi restore etmeyi amaçlamakta-

dır" (Berlin, 1992: 100).[9] Bu çağrıyı paylaşan diğer bir isim Maistre'dir. O da toplumun sorunlarının, (tabii olarak Devrim öncesi) topluma içkin ilahî düzeni tarafından çözüleceğine inanmaktaydı. Ancak insanlar, büyük oranda da Devrim bu ilahî düzenin işleyişini bozduğundan, kötüyü seçmekteydiler ve bu gerçekte olumlu bir şeydi. Ahlakî düzen, insan eylemlerinin beklenmeyen sonuçlarıyla ilgiliydi; "eğer masum hakedilmemiş bir acıyı hiç bir zaman çekmezse ve suçlu işlediği suçlardan dolayı daima cezalandırılırsa, ahlakî bir düzen olmayacaktır" (Weiss, 1977: 47-8). Maistre de bütün muhafazakârlar gibi tarihin rasyonel bir süreç olduğuna veya tarihin hareket hâlindeki akıldan müteşekkil olduğuna asla inanmaz ve rasyonel kurumların kendi kendilerini ortadan kaldırmasının bunu kanıtladığını, toplumun zorunlu olarak mutluluk sağlayıcı bir organ olmadığını belirtir. Çünkü kendi kendisini yönetebilen bir insan ya da toplum yoktur. Bu nedenle özgür bir şekilde bir otoriteye itaat edilmelidir. Maistre'in başka bir özelliği de tepkisinin büyük oranda katoliklikten kaynaklanmasıdır. Onsekizinci yüzyılın genel düzen bozukluğundan *les philosophes* kadar protestanları da sorumlu tutar. Protestanlığın insan türünün birliğini bozduğuna, kaos, sefalet ve toplumsal dezentegrasyon yarattığına inanır (Berlin, 1992: 139). Bütün muhafazakâr düşüncenin ana düsturlarından birisi olan insanî varoluşun toplum ve tarih içerisinde mümkün olduğu vurgusuyla da Bonald'a ve Burke'e yaklaşır.[10]

Muhafazakâr düşüncenin Alman kanadında benzer temalar bulmak mümkündür; buna rağmen Almanya'nın hem Fransız ve İngiliz devrimlerine hem de kıt'a Avrupa'sının kapitalist modernizasyon sürecine ilişkin yapısal sorunlarının bu temalara farklı muhtevalar kattığını belirtmek durumundayız.[11] Almanya'nın Avrupa toplumsal tarihine katılması, bir istisna ve çoğu kez bir başarısızlık olarak gerçekleşmiştir. Oysa buna karşılık Avrupa düşüncesine katılmada, istisna konumunu, bir özgüllüğe dönüştürmüştür. Mannheim, Fransız Devrimi'nin Almanlarca algılanışının felsefî düzeyde gerçekleştiğini, bilincin rasyonalizasyonuna katkıda bulunan Fransızların aksine, Almanların daha "soyut" bir düşünce üslûbunun gelişmesine çaba sarfettiklerini söyler. Bu çabanın önemli bir boyutu

---

9 Bonald'ın, muhafazakârlığın, Foucault'nun beşerî bilimlerin nesnesi "insan" eleştirisini önceleyen, Aydınlanma ve Devrim'in kültüründe önemli bir yer tutan "evrensel insan anlayışına" yönelik şu satırlarını, muhafazakârlığın tarihle ilişkisinin sanıldığı kadar patolojik olmadığını göstermesi açısından kaydedeğer buluyorum: "1795 Anayasası, tıpkı daha öncekiler gibi *insan* için yapılmıştı. Ancak dünyada *insan* diye bir şey yoktur. Hayatım boyunca Fransız, İngiliz, Rus vb. gördüm; Montesquieu sağolsun, *bir İran'lı olduğunu da* biliyorum. Fakat *insana* gelince, hayatta onunla asla karşılaşmadığımı ilân etmek isterim; varsa, ben bilmiyorum" (zik., Berlin, 1992: 100).

10 Bkz., Burke, 1986; Germino, 1972; Zeitlin, 1981; McCleland, 1996; Berlin, 1992; Weiss, 1977.

11 Almanya burjuva devrimlerinden herhangi birisini doğrudan yaşamamış, siyasal birliğini oldukça geç sağlamış, kapitalist pazarın gelişmesine katılamamıştır. Siyasal yapıların ve kültürünün tarihsel geriliği, toplumsal ve ekonomik yapıların görece çağdaşlığıyla karşılanmaya çalışılmıştır. Bkz., Blackbourn & Eley, 1984. Bu durumun Alman muhafazakârlığının oluşumuna etkisi için bkz., Mannheim, 1969; Epstein, 1966.

da muhafazakâr, organik ve tarihsel düşüncenin bir silah hâline dönüştürülerek, muhafazakâr düşüncenin içsel tutarlılığının ve geriliminin sağlanmasıdır (Mannheim, 1969: 80). Bu silah iki amaca yöneliktir: Almanya'nın tarihsel farklılığının vurgulanması ve bu farklılıkların korunması. Fransa Devrimi'nden sonra oluşan *status quo*'nun baskısı altında Alman muhafazakârlığının kendisini daha güçlendirmesi, Almanya'da herhangi bir devrimi taşıyacak toplumsal öznelerin ve bu özneleri üretecek vasatın yokluğu nedeniyledir.

Muhafazakârlık Almanya'da toplumsal bir tavır olarak her zaman varlığını sürdürmekteydi, ancak onsekizinci yüzyılın sonlarında, ilkin Aydınlanma daha sonra da Fransız Devrimi'ne olan muhalefeti nedeniyle daha bilinçli ve tutarlı bir hareket olmaya başladı. Devrim'in jacobin dönemine ilişkin korkuların, bu sürece doğrudan etkide bulunduğu söylenebilir. Alman muhafazakârlığı denildiğinde, Alman *status quo*'sunun Fransız Devrimi'ne karşı savunulmasını anlamak gerekir (Beiser, 1992: 281). Bu *status quo* oldukça heterojen bir muhafazakârlığı ihtiva etmektedir ve burada korunulacak şeyin ne olduğuna ilişkin ("hiyerarşik toplumsal düzen") bir fikir birliği olmasına rağmen, nasıl korunacağına ilişkin bir belirsizlik sözkonusudur. Beiser, bütün farklılıklarına rağmen muhafazakârların ortak çizgisinin, devletin görevinin sadece insanların haklarını garanti altına almak değil, aynı zamanda ahlakî ve dinî düzenlerini ve bu arada refahlarını geliştirmek olduğunu savunan bir paternalizmde somutlaştığını düşünür. Aklın kendisine olmamakla birlikte, politik rasyonalizme karşıtlık, halk egemenliği ve eşitlikçiliğin, liberal bireyciliğin eleştirisi, bu paternalizmi destekler. Alman muhafazakârlığının oluşmasındaki önemli figürlerden birisi olarak Justus Möser'in organik devlet kavramı neden paternalizmin belirleyici olduğunu açıklamaktadır.[12] Devlete verilen bu önem Adam Müller tarafından da paylaşılacaktır. Müller çağdaş ahlâksızlığın önemli bir kaynağı olarak, devleti insanın sahip olduğu hakları korumak üzere geliştirilen bir mekanizma olarak gören liberal doktrini gösterir. Gerçekte, Schmitt'in adlandırmasıyla "romantik" muhafazakârlar liberal doktrini ya da Mannheim'ın deyişiyle doğal-hukuk doktrinini bir tür orijinal günah olarak belirlemekte ortaktılar.

---

12 Bu kavrama ilişkin boyutları Beiser şöyle özetlemektedir: "1. İnsan ihtiyaçları ve istekleri doğuştan verili, evrensel ya da doğal, yahut toplumdan ayrı ya da topluma öncel değildir. Aksine, toplum tarafından biçimlendirilirler ve böylece de bir kültürden diğerine farklılaşırlar. Bir kişinin istek ve ihtiyaçları, eğitim, toplumsal konum ve kültür tarafından belirlenir. 2. Haklar ve görevler "doğal" değillerdir, doğumla birlikte gelirler ve toplumdan bağımsız olarak geçerlidirler. Toplumsal mertebeye göre kazanılır ve belirlenirler. İnsan insan olmasıyla hasebiyle değil, yalnızca özgül bir gruba ait olması hasebiyle haklara sahiptir. 3. Devlet insan iradesi ya da aklının yapay bir inşası değil, bir halkın tarihinin doğal ürünüdür, kültürünün, dilinin, dininin ve geleneklerin bir ifadesidir. 4. Devlet her biri eşit haklara sahip bağımsız bireylerin bir araya gelmesinden ibaret olmamalıdır; görev ve hakların konum ve sorumluluğa bağlandığı, birbirine bağımlı bireylerin bir hiyerarşisidir. 5. İster aydınlanmış bir despot isterse devrimci bir komite tarafından empoze edilsin, devlet yukarıdan değiştirilemez. Devlet sadece tarihsel kurum ve geleneklerinin tedrici evrimiyle değişebilir" (Beiser, 1992: 289).

Muhafazakârlığın tarihsel kırılışı, devrim'e tepkiyi stabilize eden, kendisini ancak tarihsel kurumların himayesinde ifade edebilen muhafazakârlıktan kurtulmayı teklif eden muhafazakâr devrimle gerçekleşir. Yine de muhafazakâr devrimin tematik bir yeniliği değil, gerçeklik karşısında heroik bir tavrı temsil ettiğini unutmamak gerekir. Eğer Almanya sözkonusuysa, bu gerçeklik tarihe katılmakta geç kalan bir toplumun trajedisini yansıtmaktan öte bir şeydir. 1848'de liberallerin başarısız girişimlerinden sonra, Bismarck'ın ve Prusya'nın önderliğinde sağlanan Alman birliği, muhafazakârlığın politik hakimiyetinin ilânıydı. Üstelik Bismarck, milliyetçiliği liberallerin elinden alıp, muhafazakârlığa devretmiş, 1870-71'deki savaşta Fransa'ya karşı sağlanan üstünlükle de otoriter yönetimini sabitlemişti. Muhafazakâr devrim, dolayısıyla, klasik muhafazakârlığın mağlubiyetini taşımaktan kurtulmuş sayılabilirdi. Ancak Bismarck'ın sağladığı birliğin, Almanya'nın sorunlarını ortadan kaldırmadığı aksine, daha da açığa çıkardığı söylenebilir: bir taraftan "tarihsel gecikmenin" nesnel şartlarından kaynaklanan sorunlar, diğer taraftan bu gecikmenin milliyetçilik tarafından yorumlanışı. Weimar demokrasisi, bu sorunların Almanya'nın modern tarihini belirleyecek bir düzeye ulaştığına tanık olacaktı.

Almanya'nın bir ulus-devlet olarak Avrupa tarihinde yer alışının, muhafazakâr hissiyatı durdurmadığı açıktır. Muhafazakâr devrimin öncü isimlerinin, Bismarck'ın sağladığı stabilizasyona, Wilhelm döneminin liberalizmine ve Weimar demokrasinin yüzeyselliğine eşdeğerde karşı olmaları bunun en iyi delilidir. Stern'in klasik incelemesinde[13] muhafazakâr devrimin, Almanya'nın yaşadığı krizin bir eleştirisi değil, aynı zamanda onun işareti ve kurbanı olarak yorumlanması gerektiğini söyler. Muhafazakâr devrim, "liberal, seküler ve endüstriyel medeniyeti karakterize eden fikirler ve kurumlar bütününe, moderniteye ideolojik bir saldırıya işaret eder" (Stern, 1961: xvi).[14] Stern'e göre muhafazakâr devrim modernite eleştirisi olarak işe başlamış, daha sonraki aşamada bu modernite eleştirisini sağın politik idelolojisi haline getirmiştir. Bu aşama, kültürel eleştirinin milliyetçilikle birleşmesi şeklinde cereyan etmiştir. Muhafazakârların modernite eleştirisi, aynı yoğunlukta bir sanayileşme ve demokrasi eleştirisidir.

Muhafazakâr devrimin paradoksu, köklerini geçmişte buldukları muhayyel, organik bir toplumun geleceğini kurtarmak üzere, hem *status quo*'yu hem de *status quo ante*'yi imhâ etmeye yönelik girişimden neş'et eder. Muhafazakâr devrim, ayrıca yeni-muhafazakârlığın da temel ilkelerinden birisi olacak politika ve kültür ayrışmasını telaffuz etmiştir. Geçmişin değerlerinin ve geleneklerinin

---

13 *The Politics of Cultural Despair* (1961).

14 Liberalizm düşmanlığı, muhafazakâr devrimin de belirleyici ögesi durumundadır. Liberalizm, muhafazakâr devrimin düşüncesinde, burjuva hayatı, Manchesterizm (endüstrileşmeye, Alman toplumuna dışsallığını vurgulamak üzere muhafazakârlığın taktığı pejoratif ad), materyalizm, parlamento, partiler ve siyasî liderlik boşluğu anlamına gelir. Liberalizm ayrıca bağlayıcı ruhsal ve dinsel bir birlikteliğin önündeki en büyük engeldir (Stern, 1961: xii-xiii).

tahrip edildiği muhafazakâr bir iktidarı, liberal bir iktidarla özdeş kılarken yaptıkları budur. Muhafazakâr devrimcilerin geçmişe bakışlarını belirleyen nostalji olmadığı gibi, gelecek konusunda da ümidsiz değildiler. Yine de hedefledikleri organik, dinsel, korporatist devlet ve topluma nasıl varılacağı konusunda belirgin bir fikirleri yoktu. Bu boşluk, Herf'in deyimiyle "reaksiyoner modernistler" tarafından doldurulacaktı. Herf, "Reaksiyoner modernizm"le "Aydınlanma aklını reddeden Alman düşünürlerinin modern teknolojiyi kucaklamaları" ya da "Alman milliyetçiliğinde mevcut antimodernist, romantik ve irrasyonalist düşüncelerle amaç-araç ilişkisinin en açık görünümü olan modern teknoloji arasındaki uzlaşma"yı kastedmektedir (Herf: 1990: 1). Bu uzlaşma, Alman muhafazakârlığının milliyetçiliğe teslimiyetini de ifade etmektedir. Reaksiyoner modernizm, Almanya'nın aşılamamış tarihsel geriliğini gidermek üzere düşünülmüş taktik bir teşebbüs değildi. Almanya'nın hem güçlü hem de kendi ruhuna sadık kalması için, muhafazakârlığın söyleminde *Zivilisation*'un, yâni yabancı ve yıkıcı olanın, önemli bir parçası hâline gelen teknolojinin Alman *Kultur*'unun bir parçası olarak eklemlenmesi hedeflenmekteydi.[15]

Türk muhafazakârlığı

Batılı olmayan bütün toplumların modern tarihleri, bir önceki cümlede ifade edilen hedefin, toplumun varkalması için "resmen" tescil edilmesiyle başlar. Türkiye buna bir istisna teşkil etmez; Türkiye'nin modern tarihi için de aynı husus geçerlidir. Türk muhafazakârlığı, modern Türkiye'nin doğuşuna paraleldir; kendisini, modernleşme süreci içerisinde eğitmiştir ve bu akımın iyi anlaşılabilmesi için Türk modernleşmesinin dolaysız bir sonucu olarak gelişen Türk düşüncesine ilişkin adeta müesses hâle gelmiş iki değerlendirmenin önüne geçmek gerekir. Birincisi Türk modernleşmesini bir Aydınlanma düşüncesi ve süreci olarak tasavvur etmekten kaynaklanan ve dolayısıyla karşıtını üretmeyi zorunlu sayan bir değerlendirmedir ki burada evrensel tarihin modernite sonrası bütün ikilemleri Türk modernleşmesine uygulanabilir. İkinci değerlendirme Osmanlı'nın inhitatıyla başlayan batıyı tanıma ve tanımlama uğraşısını değersizleştirme girişimidir. Buna göre, Osmanlı'daki reform düşüncesi Batı medeniyetine, kültürüne ve toplumuna ilişkin genellikle eksik, yanlış ve tahrif edilmiş bir kanaatler toplamına varabilmiştir. Türk muhafazakârlığının anlaşılması, bu iki yoru-

15 Herf'in aksine, Spengler, Jünger, Sombart, Schmitt, Freyer ve Heidegger gibi düşünürlerin bir *Kulturnation* projesine bağlanabileceğini sanmıyorum. Politik olanın önceliğine yaptıkları vurgu ve teknolojinin üstünlüğüne, daha doğrusu teknolojinin dönüştürücü gücüne duydukları inancın bu düşünürleri klasik muhafazakârlardan, hatta muhafazakâr devrimcilerden ayırmaktadır. Schmitt'in muhafazakârlığın ana kaynağı romantizmi eleştirisi, bu kopuşu belgeler. Yine de Almanlığa ve bu Almanlığın katışıksız formunu tarihsel olarak yeniden üretmeye yönelik politik (Schmitt, Freyer), varoluşsal (Heidegger), iktisadî (Sombart) ve toplumsal (Freyer) kaygılarının, rasyonalizm eleştirileri bu kopuşu abartmamak gerektiğini göstermektedir.

mun da dışına çıkılmasını gerektirir. *Buhranlarımız* (Said Halim Paşa), *Üç Tarz-ı Siyâset* (Yusuf Akçura), *Türk İnkılâbı* (Celâl Nuri İleri), *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (Ziya Gökalp), *Üç Medeniyet* (Ahmet Ağaoğlu), *Türk İnkılâbına Bakışlar* (Peyami Safa), *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* (Mümtaz Turhan), *Türkiye'nin Çağdaşlaşması* (Niyazi Berkes) gibi oldukça farklı zaviyelerden ve farklı hedeflerle Türk modernleşmesini kavramsallaştırmayı gaye edinen metinlerdeki gerilimi besleyen saik, asla mevcudu muhafaza değildir. Modernleşmeye ilke olarak en mesafeli duran İslâmcılık akımının bile kendine özgü bir yenilikçilik peşinde koştuğu, meşruiyetini teorik özünden çok, bu tavrından türettiği söylenebilir. İslamcılığın tarihsel gelişimi içerisinde belirleyici olan, "korumak" değildir; bu salt İslâmcılığın, diğer bütün modernleşme ürünü fikir akımları gibi, kültürel ve toplumsal temellerden yoksun bir elit ideolojisi olarak tekâmül etmesine bağlanamaz- kaldı ki İslâmcılık, modernleşme süreci içerisinde bu yoksunluğu gidermede en erken davranan akım olacaktır.[16] İslâmcılığın kendisini reaksiyoner bir retoriğe teslim ettiği zamanlar da bile, "gericileşmediği", varolanı korumaya ya da sürdürmeye bağlanmış bir muhafazakârlıkla değil, geçmişi kutsamaya ya da en imkânsızından bugüne aktarmaya yönelik bir tarih-dışılıkla mukayyed olduğu görülecektir. Batılılaşma hareketlerinin seyri ve niteliği konusunda ise, bir "seçici yakınlaşma"dan sözedilebilir. İster bir yozlaşmanın ya da düşüşün isterse pozitif bir gelişmenin tarihi olarak okunsun, Batılılaşma sürecinin, Batılı değer ve kurumların, bir bütün olarak Batı medeniyetinin ele alınmasında, diğer batılı olmayan topluluklarla karşılaştırıldığında Türk toplumunun farklılığı vardır. Bu farklılığın bir ucu Türkiye'nin özgül tarihsel-toplumsal yapısından ve bu yapının görece gelişmiş -örneğin, modern yapılarla karşı karşıya gelebilecek kadar sürekli- olmasına, diğer bir ucu modernleşmenin "yukarıdan" bir elit söylemi olarak kurulmasına rağmen giderek bütün toplum tarafından paylaşılan bir ideal hâline gelmesine uzanır. Yukarıda sıralanan kitaplar ve yazarların hangi ideolojik çerçevede yer alırsa alsınlar, paylaştıkları bir idealdir bu. Aralarındaki en büyük çatışma, bu idealin gerçekleştirilmesine engel olanın, "öteki" olduğuna inanmalarından kaynaklanır. Ancak idealin ne olduğu konusunda bir fikir birliği vardır.

Böylece İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık hem aynı sürecin neticesi olarak ortaya çıktıklardan hem de farklı istikâmetlerden gelip aynı yola devam etmelerinden doğan bir ortaklığa sahip olmuşlardır. Millî bir tarih ve toplum yaratılması projesine katkıda bulunarak, muhafazakârlığı bu akımlardan herhangi birine münhasıran atfetmemizi engellemişlerdir. Türk muhafazakârlığı bu açıdan koruyacak şeylerin ne olduğuna karar vermek yerine, "yaratmak" zorunda kalan bir muhafazâlıktır. Şu halde Türk modernleşme tecrübesini bir gelenekçi-

16 Cumhuriyet döneminde İslâmcılığın kendi içerisindeki inkışâfının güdük kalmasına, kendisini taşıyacak bir entelijansiyaya, ancak bu türden bir entelijansiyanın dayanacağı otantik zemin ortadan kalktığında sahip olmasına rağmen.

lik/yenileşme ikilemi içerisinde ele yaklaşımı baştan dışarlamış oluyoruz. Gelenekçilik ve yenileşme, Türk modernleşmesine yönelik olarak değil, bu süreci kavramsallaştıran hareketlere yönelik olarak tanımlanabilir. İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılığın gelenekçi ve yenilikçi versiyonları ayırdedilebilir.[17] Şüphesiz Türk modernleşmesine direnen ve bu modernleşmenin hedef aldığı kurum, değer ve pratikleri savunan bir akım varolagelmiş ve toplumsal taşıyıcılarının gücü oranında da görünürlük kazanmıştır. Ancak Osmanlı toplumunun onsekizinci yüzyıldan beri yaşadığı tecrübe, bu akıma muhafaza etmek istediği geleneklerin ve kurumların dayanıklılığı konusunda önemli dersler vermiştir. Nitekim, koruma hissiyatının imparatorluk (devlet) kurumlarından dinin tarihsel kurumlarına çevrilmesi buna işaret eder. Dinin yeniden tefsir edilmesi, dinî kurumların doğrudan toplumsal sorunları çözmeye yeterli ve ehil görülmelerinden değil, Batılılaşmayla birlikte önerilen çözümü ihtiva etmelerine dayanır. Bu kurumlar kendilerinde değil, bu süreçte yerine getirdikleri veya getirmeleri beklenen işlevler esasında önemli addedilmişlerdir. Osmanlı toplumundaki yenileşme hareketlerinden doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenen gruplar, bir güç yitimi ya da iktisadî yahut toplumsal statü kaybına uğrayan kesimlerin, zaman zaman iktidar ilişkilerini tesir altında bıraktıkları doğrudur; ancak bu hareketlerden bir muhafazakârlık ya da onun alt bir türevi olarak gelenekçilik türetmek doğru olmayacaktır.

Batı'daki örneğiyle karşılaştırıldığında, Türk muhafazakârlığını karşısına koyacağımız oluşum, kaçınılmaz olarak cumhuriyet olacaktır. Türk muhafazakârlığının cumhuriyetle ilişkisi, mahiyet olarak modernite ve muhafazakârlık ilişkisiyle özdeştir: Türk muhafazakârlığı, bir cumhuriyet ideolojisidir ve kendi varoluşunu ancak cumhuriyetin ürettiği bir zeminde mümkün kılabilmiştir. Eğer muhafazakârlığın özbilincini kazanmasında etkili olan öge, Fransız Devrimi'ne karşı vermiş olduğu mücadele idiyse, Türk muhafazakârlığının da kendi karakterini edinmesinde cumhuriyetin de böylesi bir etkiyi yaratması beklenirdi. Türk muhafazakârlığı, gerek muhafazakâr entelijansiyanın cumhuriyetin kuruluşuna gönüllü ya da gönülsüz destek vermesi gerekse cumhuriyetle girişilecek bir hesaplaşmanın muhtemel sonuçlarının hareketin meşruiyetini baştan gidereceği korkusuyla bu türden bir hareketten kaçınmıştır.[18] Böylece Türk muhafazakârlığının belirle-

---

17 Bununla bu akımların saf hâllerinin muhafazakârlıktan bağımsızlaştığını kastetmiyorum. Aksine, muhafazakâr düşüncenin bu yazının başından beri vurgulamaya çalıştığım özelliklerine, bu akımların a priori sahip oldukları açıktır. Neden a priori? Bir kere bu akımların hepsi, bürokratik bir mekanizmanın ürünü olan Osmanlı entelijansiyasının fikrî hareketi olarak doğmuşlardır. Bu üç akımın talepleri şu ya da bu şekilde devletin resmî politikası olarak uygulanmıştır. Ve nihayet bu üç akımın destekçileri, hem Osmanlı'da hem de cumhuriyet döneminde sadece bir elit grubu olmaktan öteye gitmemiştir. Saf Batılılaşmanın bir sınıf atlama pratiği olarak yorumlanması ve daha da trajiği öyle de somutlaşması bunu gösterir.

18 Mesela Peyami Safa *Türk İnkılâbına Bakışlar*'ın sonraki baskılarına yazdığı önsözde şöyle demektedir: "Bu kitap 1938'de yazıldı ve Cumhuriyet gazetesinde tefrika şeklinde yayınlandı. Ata-

yici bir özelliğine geliyoruz; Türk muhafazakârlığı, oluşum dönemindeki politik iktidarsızlığının açtığı boşluğu, daha sonraki dönemlerinde kültürel bir saldırganlıkla doldurmaya çalışmıştır. Buna mukabil, Stern'in "muhafazakârlık politik hakimiyetinin bedelini, kültürel sefaletle öder" belirlemesini hatırlatan bir biçimde, politik iktidarsızlık döneminde muhafazakâr düşüncenin sahip olduğu derinlik, yerini, katı bir sağcılık ve anti-komünizme terkedecektir. Özellikle 1950 sonrasında DP iktidarıyla birlikte, muhafazakârlığın cumhuriyetle ilişkisinde bir kopuş yaratması beklenirdi. Oysa böyle olmayacak, bu kopuş Nurculuk Hareketi ve Nurettin Topçu dışta tutulursa, İslâmcılar tarafından gerçekleştirilecektir.

"Türk Devrimi"ni, "millî hayatını eksiksiz bir modernleşme istikâmetinde" düzenleme teşebbüsünde kattettiği yol hasebiyle bütün doğulu toplumlardan ayıran Kohn, Kemalist devrimin ayıredici ilkesi olarak "sekülarizasyonun, dinin millîleştirilmesiyle ele ele gittiğini" belirtir (Kohn, 1969: 264) ve bu millîleştirmenin tedricen toplumsal hayatın bütün alanlarına yayıldığını söyler. Cumhuriyet'le birlikte Osmanlı'dan devralınan yenileşme/modernleşme politikalarının geleneksel karşıtları ve bu karşıtlığın ideolojisi[19] politik olarak mahkum edilmişti. Bu millileştirme işlemi, başta İslâmcılık olmak üzere bu karşıtlığı gündelik hayat pratiklerinde de tedirgin eden bir kapsayıcılık peşindeydi. Bu nedenle İslâmcılığın cumhuriyetle kopuşu düşünsel değildir, bir refleks hâlidir. Bugün bile İslâmcılığın bu refleks hâlini aştığı söylenemez.

Ancak bütün bunlar muhafazakârlığın cumhuriyeti bütünüyle kabûllendiği anlamına gelmez. Osmanlı mirası ve İslâm konusunda Kemalizm'in milliyetçi ve batıcı yorumlarından (ki her iki yorumda "laik" karakterlidir) farklı hassasiyetlere sahip olan, Yahya Kemal-Ahmet Hamdi Tanpınar ikilisinin temsil ettiği kanat ve bu kanadın benim aradıkları tarihsel ve toplumsal denge ve uyum nedeniyle "huzur üslûbu" olarak ifade ettiğim entellektüel duruşu, yine politik olarak çekingen kalmak ve Batılılaşma idealinden vazgeçmemekle birlikte, tarihsel sürekliliğin ve pozitif gelenekselciliğin müdafaasını üstlenmiştir. Tanpınar'ın *Yahya*

---

türk'ün son günleriydi. O devre mahsus yazı disiplini, eserin Kemalizm'e, altı oka, tarih ve dil anlayışına ait son fasıllarında resmî teze uymak zoruyla muharririn düşünce hürriyetinden bazı kısıntılara katlanmasını zarurî kılıyordu" (Safa, 1981: 5). Oysa Peyami Safa hayatı boyunca Kemalizm'le sadece bir CHP ideolojisi olarak yüzleşecek ve bu ideolojiyle Mustafa Kemal arasındaki ayıredici çizgiyi her zaman koymaya çalışacaktır.

19 Bu ideolojinin İslâmcılık ve Osmanlıcılık'tan ibaret olmadığını, kimi zaman liberalizmin kimi zaman da bizzat inkılâb düşmanlığı olarak muhafazakârlığın hedeflendiğini söylemek mümkündür. İnkılâbın fikrî temellendirilmesini üstlenen bir girişim olarak Kadro dergisinin saldırganlığı bunu kanıtlar. Buna rağmen Kadro muharrirlerinin de mürakip Kemalist yorumlarından birisini temsil ettiklerini belirtmek gerekli olacaktır. Gerçekte milliyetçi/gelenekselci Kemalizm yorumuyla, Batıcı Kemalizm yorumu arasındaki çatışma, kısır bir çatışmaydı. Muhafazakâr ideolojinin temel ögelerine sahip olmak açısından aralarında hiç bir fark yoktu. Üstelik hem milliyetçi-gelenekselci çizgi hem de Batıcı çizgi, kendi ideolojik alanlarında değil, Kemalizm'in içerisinde bir yer tutmaya çalışmaktaydılar. Her iki çizginin de ortak özelliği, "din müessesesine" gösterilen hürmetle birlikte, yobazlığa, İslâm bağnazlığına karşı olmalarıdır.

Kemal (1963) başlıklı kitabının hedefi Yahya Kemal'in fikirlerini açıklamak kadar, milliyetçi-batıcı Kemalizm yorumunun başlatıcısı Ziya Gökalp'i eleştirmekti. Tanpınar'ın Yahya Kemal'le tanıştığı dönemde, "Fikret'in ahlâkçılığı ve mutlak garbçılığı, Akif'in ona çok benzeyen, Garbın bütün ilim ve teknik silahlarıyla mücehhez ve Asr-ı Saadet ahlâkıyla giyinmiş islâmcılığı, Türk Ocağı'nın Ziya Gökalp'a rağmen ağızdan ağıza değişen ve inhisarcı bir ırkçılığa kadar giden, o bir çok noktalarda meseleleri hal etmekten ziyade hayatı güçleştiren, realitelerimiz karşısında daima müteredditkalmağa mecbur teklifleri, hepsi cemiyette henüz kuvvetle yaşıyorlardı". Buna rağmen Tanpınar Yahya Kemal'in, diğerlerinde olmayan bir ögeyi öne çıkardığını görür: "Tanzimat'tan beri itiyad edindiğimiz görüş tarzı bizi kendi tarihimizden uzaklaştırmış, yahut bizi ona, hiç bir şeyi lâyıkiyle göremiyeceğimiz bir gözle bakmağa alıştırmıştı. Belki tarihi her zamandan fazla -yani hiçe nisbetle biraz fazla- biliyordu. Fakat 'historicité' denen şeyi, tarihîliği, fert için olduğu kadar millî hayat için de çok lüzumlu ve zaruri olan ve hepimizi bir ağacın kökleri gibi asırların içinden doğru besleyen düşünceyi kaybetmiştik. Zaman ve hadiselerin okyanusunda bir takım isimlere ve müphem duygulara, müphem hatıralara tutunarak, onlarla döğüşerek yüzüyorduk. Burada yüzüyorduk kelimesini tesadüf olarak kullanmadım. Köksüz şeyler daima yüzer, daima beyhude yere bir karşı sahil arar. Halbuki millî hayat devamdır. Devam ederek değişmek, değişerek devam etmektir" (Tanpınar, 1963: 14). Tanpınar, inkâr ve herşeyi kabulleniş arasında sallanıp giden bu vaziyete Yahya Kemal'in son verdiğini söyler.

Türk muhafazakârlığının edebiyattaki mimarı Yahya Kemal'in cumhuriyete karşı giriştiği sessiz direniş, Mehmed Akif'in reddiyle karşılaştırıldığında arada şüphesiz önemli bir fark vardır. Tam da Mannheim'ın "düşünce üslûbu" kavramından kaynaklanan bir fark. Bu farkla, Yahya Kemal cumhuriyetin kendisini aşmasına engel olmuştur. Buna karşılık Mehmed Akif, Tevfik Fikret'le birlikte cumhuriyet nesrini kurmuştur. *Kadro* dergisinin dili, Yahya Kemal'den çok, Mehmet Akif ve Fikret'e yakındır. Muhafazakârlığın moderniteye bağımlılığını itiraf etmedeki gönülsüzlüğüyle, Türk muhafazakârlığının cumhuriyete borcunu iade etmedeki şevki arasındaki çelişki, sonrakinin politik direncinin ne kadar az olduğunu gösteriyor. "Huzur üslûbu", gelişkin bir düşünce değildi; üstelik Yahya Kemal ve Tanpınar'la sınırlıydı, buna rağmen "tarihîlik" kavramına sahip olmakla, daha baştan İslâmcılık, Milliyetçilik ve Batıcılık üçlüsünün düştüğü tuzaktan kurtulmayı başarmıştı. Yahya Kemâl'in peşinde olduğu terkip, tarihi realiteye uygun bir millî terkipdi. Bir Anadolu coğrafyası yaratma terkibiydi. Bergson'un "bedeni eylemin aracı olarak kuran" felsefesi,[20] bu terkibde bedenin yerine "millet"

20 Bergsoncluğun Peyami Safa, Mustafa Şekip Tunç tarafından kaba rasyonalizm karşıtı, mistik, yer yer irrasyonel ve bilimin sınırlarını göstermeye yönelik algılanmasıyla, Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar tarafından algılanması arasında bir fark vardır. Yahya Kemal ve Tanpınar Bergson'u politik bir dile tercüme etmişlerdir. Kısaca söylemek gerekirse: Millet, bedenin sadece te-

(ya da Anadolu) konularak yeralacaktı. Millet, yaşanan ânın, hep yaşanacak ânın, ezelî ve ebedî *durée*'nin belirleyici uğrağıydı. Ancak bu uğrağın ihtiva ettiği tecrübeler, kendi gerçekliklerinde değerlendirilmekteydi. Ne eksik (Gökalp) ne de fazla (Mehmed Akif). Ne yazık ki bu "huzur üslûbunun" takipçileri olmadı. Türk sağının ve muhafazakârlığının öndegelen temsilcileri, Peyami Safa, İsmayıl Hakkı, Hilmi Ziya, Ali Fuat Başgil değişik biçimlerde ifade edilen bir sentez peşinde olmalarına rağmen, bu topraklarda varolan ve Yahya Kemal ve Tanpınar'ın zaten keşfettikleri aslî sentezi farkedemediler. 1950'den sonra hızla milliyetçi sağcılığa evrilen bu isimler, örneğin Peyami Safa, kendi düşüncelerinin cumhuriyetin kuruluş yıllarındaki iddialarıyla içerisinde yeraldıkları pratiğin birbiriyle ne kadar uzaklaştığını bile göremediler. 1950'li yılları Türk muhafazakârlığının önemli bir dönüşüm noktası olarak görmek gerekir. Çünkü bu dönemden sonra, değil "huzur üslûbu", Peyami Safa ya da Ali Fuad gibi isimlerin mutedil taleblerini aratacak, en gelişkin ifadesini Özal'ın mühendis muhafazakârlığı ya da Millî Nizam Partisi ve ardıllarında bulan "ağır sanayii hamlesiyle" somutlaşan bir teknokratik üslûb ağırlığını hissettirecektir. Bu dönüşümün devlete, aileye, kültürel değerlere yönelik pozitif vurgusunun, Batılılaşma, modernlik ve Avrupa gibi kavramlara yönelik negatif vurgusuyla beslenmesi muhafazakârlığın tarihi açısından pek bir mesafe alınmadığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

Beiser, Frederick C. (1992). *Enlightenment, Revolution and Romanticism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Berlin, Isaiah (1992). *The Crooked Timber of Humanity*, New York: Vintage Books.

Blackbourn, David & Geoff Eley (1984). *The Pecularities of Germany*, Oxford: Oxford University Press.

Burke, Edmund (1986). *Reflektions on the Revolution in France*. Hannondsworth, Penguin.

Cobban, Alfred (1962). *Edmund Burke and the Revolt Against the Eighteenth Century*, London: George Allen & Unwin.

Eatweel, Roger & Noël O'Sullivan (1989). *The Nature of the Right*, London: Pinter Publishers.

Epstein, Klaus (1966). *The Genesis of German Conservatism*, Princeton: Princeton University Press.

Germino, Dante (1972). *Modern Western Political Thouhgt: Machiavelli to Marx*, Chicago: Rand McNally.

---

emmülün nesnesi olmaması gibi, yalnızca fikrî mülahazaların doğrulanabileceği bir alan olamaz. Millet, bedenin eylemiyle varolmasına benzer tarzda, eylemiyle, yâni gerçekliği ve tarihiyle vardır. Bu tercümenin sözünü ettiğim "huzur üslubunun" oluşmasında önemli bir işlevi olduğunu sanıyorum.

Greenfeld, Liah (1992). *Nationalism Five Roads to Modernity*, Cam.: Massachusetts: Harvard University Press.

Herf, Jeffrey (1990). *Reactionary Modernism, Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

Irving, Zeitlin (1981). *Ideology and Development of Sociological Theory*, New Jersey: Prentice-Hall.

Kohn, Hans (1969). *Revolutions and Dictatorships*, New York: Books for Libraries Press.

Manheim, Karl (1969). *Essays on Sociology and Social Psychology*, London: Routledge and Kegan Paul.

McClelland, J. S. (1996). *A History of Western Political Thought*, London: Routledge.

Nisbet, Robert (1967). *The Sociological Tradition*, New York: Basic Books.

Nisbet, Robert (1990). "Muhafazakârlık", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, der. Bottomore ve Nisbet, Ankara: Verso.

Quinton, Anthony (1993). "Conservatism", *A Companion to Contemporary Political Philosophy* içinde, ed. Robert E. Goodin and Philip Pettit, Oxford: Blackwell.

Safa, Peyami (1981). *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

Scruton, Roger (1984). *The Meaning of Conservatism*, London: Macmillan.

Shils, Edward (1983). *Tradition*, Chicago: Chicago University Press.

Stern, Fritz (1961). *The Politics of Cultural Despair*, Berkeley: University of California Press.

Stṛuve, Walter (1973). *Elites Against Democracy*, Princeton: Princeton University Press.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1963). *Yahya Kemal*, İstanbul: Berksoy Matbaası.

Viereck, Peter (1950). *Conservatism Revisited*, London: John Lehman.

Weiss, John (1977). *Conservatism in Europe 1770-1945*, London: Thames and Hudson.

On conservatism

The specifity of conservatism lies in its ambiguit, and this goes beyond any problem of definition of the concept. For conservatism can easily be articulated into a body of theory, ideology or political action although it refuses, or rather refuses to believe in itself as theory, ideology or politics. The historical background to conservatism can indicate that there are many conservatisms, having different priorities and different inclinations as to decide what is to be conserved. The French Revolution has been thought to have produced "conservative reaction" both in theory and practice, but the history of conservatism is not identical with the reactions to the Revolution, and neither can be reduced to political resistance to the waning of *ancien règime*. Modernity which transformed styles of thought and styles of existence that conservatism had itself engaged to protect, had paved the way for conservatism in a paradoxical manner: it aimed diminishing tradition, destructring the establishment, and then without referring to any *status quo ante*, the styles of thought, and of existence can be produced from themselves by justifying present and condemning past, with a perspective trying to contain historical future. But by doing that moderity has given the historical consciousness to conservatism to discern itself as an ideology, or a way of thinking, to defend those positions abolished by modernity. In the historical development of Western societies, conservatism took different forms. In contrast to the liberal conservatism in England, a right-wing conservatism emerged in France. Conservatism played an unmatched role in Germany for it had to create before what it was to preserve. Turkish conservatism is also unique in its own way, but historically infertile if compared to other forms of conservatism. It is politically, impotent for it could not dare to criticize the Kemalist destructive attitude toward historical tradition that it has promised to defend. It remained a cultural orientation within the Republican *status quo*, and will remain there since it has not developed any intellectual position to challenge Turkish modernity.

Kemalist modernizm ve Türk gelenekçi-muhafazakârlığının kökenleri

*C. Nâzım İrem**

1983 genel seçimlerinin ardından iktidara gelen Anavatan Partisinin kendi siyasal oluşumunu liberal-muhafazakâr-milliyetçi koalisyon olarak tanımlamasının ardından "muhafazakârlık" kavramının işaret ettiği fikir ve siyasal tercihler şeması Türk düşün hayatında geçmişle kıyaslanmayacak derecede büyük bir ilgi uyandırır hale gelmiştir. Bu büyük sağ koalisyonun muhafazakâr ayağı, kısıtlı bir anlamda, gelişmeci-teknokratik büyüme modelinin kültür ve sosyal politika tercihlerine işaret etmektedir. Koalisyonun muhafazakâr ayağına yapılan vurgu, bir yandan ifade edilen idealleri siyasal Sağ'ın tarihi açısından bir geçmişe bağlarken, bir diğer yandan da gelişmeci-modernist sağı daha tepkici radikal sağ hareketlerden ve dinci radikalizmden ayırt eden felsefi-siyasal bir düşün hareketinin, Cumhuriyet tarihi içindeki maceralı yolculuğunun ulaştığı reformist sınırlara işaret etmektedir. Muhafazakârlık kavramının işaret ettiği fikirler kümesine siyasal Sağ'ın hemen hemen bütün aktörlerinin gösterdiği ilgiye rağmen, kavram siyaset bilimi literatüründe son derece muğlak bir nitelikte kullanılmaktadır. Sağ reformizm ve dinci radikalizmin *sui generis* çatışan politika tercihlerini muhafazakârlık kavramı dolayısı ile tanımlayabilmelerinin altında da kavramın sözü edilen muğlaklığı yatmaktadır.

Muhafazakârlığın Türk siyasal düşünce hayatı içinde felsefi-siyasal bir dil olarak berraklaştığı en kritik dönem, radikal modernizm tasavvurunun politik uygulamalara dönüştüğü erken Cumhuriyet dönemidir. Geçmişin yıkılarak geleceğin yapılması ve devletin topyekun bir modernleşme hareketinin örgütleyicisi olarak tanındığı modernlik düşüncesinin en belirgin uygulamalarına tanık olunan bu dönem, deyim yerinde ise Türk gelenekçi-muhafazakârlığının da "inşa yıllarıdır". Ulusçu, cumhuriyetçi, laik ve siyasal meşruiyetini halktan alan

(*) Dokuz Eylül Üniversitesi, İşletme Fakültesi, İngilizce Uluslararası İlişkiler Bölümü.

bir siyasal rejimin kurulması, sanayileşme, kentleşme ve kapitalist ekonominin gelişmesine paralel olarak ilerleyen modernlik fikri, Cumhuriyetin yeni muhafazakâr üslûbunun içine doğduğu siyasal ve felsefi ortama can ve şekil vermiştir. Dolayısı ile 1930'lu ve 1940'lı yıllar boyunca, Mustafa Şekip Tunç'un tabiriyle *şuurlu muhafazakârlık*, siyasal düşün hayatımızı şekillendiren Kemalist modernizm ideali ile içiçe geçerek olgunlaşmıştır (Tunç 1954:88-96, 1956:1-4). Cumhuriyetin ilk kuşak aydınları arasında gözlenen gelenekçi, muhafazakâr, şahsiyetçi, ahlakçı ve kültürcü eğilimleri, felsefi-siyasal bir dile dönüştüren de yine Kemalist Devrim'in kendisidir. Kemalist modernizm anlayışı içine doğan muhafazakâr ve gelenekçi bir fikir çevresine ortak bir felsefi-siyasal dil sağlayan *şuurlu muhafazakârlık*, sonuçta Kemalist idealleri içselleştirip farklılaştırarak, baskın Kemalist modernizm anlayışına alternatif bir modernizm anlayışının da ilk terimlerini geliştirip olgunlaştırmıştır. Bu özel felsefi-siyasal dilin çözümlenmesi, hem Kemalist modernizm konusunda çatışan anlayışlarımızı zenginleştirecek hem de modernleşmenin ileri aşamalarında bizzat bu süreci yönlendirmeye başlayacak olan siyasal seçkin reformizminin, felsefi ve siyasal tahayyülünün sınırlarını açıklığa kavuşturacaktır.

Türk muhafazakârlığı üzerine bazı teorik saptamalar, olanaklar ve kısıtlılıklar

Niyazi Berkes ve Kemal Karpat gibi önde gelen sosyalbilimcilerin çalışmalarında muhafazakârlık/gelenekçilik özel bir felsefi-siyasal dil olarak değerlendirilmemektedir. Gelenekçi-muhafazakârlık, en genel anlamı ile, Türk modernleşmesi içinde *geleneksel olan*'ın savunusu ve/veya gelenek içinde hayatı anlamlandıran bir ruh hali olarak görülmektedir. Niyazi Berkes *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, adlı eserinde gelenekçilik ve muhafazakârlık terimlerini birbirlerinin yerine kullanarak, muhafazakârlık/gelenekçilik terimleri ile Osmanlı döneminde din ve devlet yapılarınca tanımlanan statükoyu korumayı amaç edinmiş dinci ve batıcılık-karşıtı hareketlere işaret etmektedir (Berkes 1964: 31, 52). Bu çerçevede değerlendirmelerini sürdüren Berkes'e göre, dinci-tepkicilik ayrı bir gelenek olarak çağdaşlaşma hareketlerinin derinleşmesi ile birlikte kurulmuştur (Berkes 1964: 52). Berkes'e göre Türk modernleşmesinin temel eksenini oluşturacak olan muhafazakârlık ve reformizm arasındaki gerilimli ilişki, 1718 Pasarofça Anlaşması ertesinde yoğunlaşmaya başlamıştır. Muhafazakâr tepkicilik, eski savaş tekniklerine dayalı Osmanlı askerî sistemini Batılı teknikler kullanarak iyileştirme zorunluluğunun hissedilmesi ile ortaya çıkan yenilik taleplerinin yarattığı direnç içinde gelişmiştir.

Berkes isimsiz bir Hıristiyan ve Müslüman subay arasında geçen diyaloğu aktaran bir dökümana atfen 18. yüzyıl muhafazakârlığının ve reformizminin ideal tiplerini kurmaya çalışmaktadır. Berkes'in sözünü ettiği belgede isimsiz bir

Müslüman subay, hıristiyan subaya ardarda gelen askeri yenilgilerin nedenlerini sormaktadır. Hıristiyan subay, Müslümanların kendi şeriatlarının hükümlerini izlemediklerini, geleneksel kurallar hakkında cahil olduklarını ve eski askerî örgütlenmenin ve savaş tekniklerinin artık işe yaramaz hale geldiği için yeni subaylar yetiştirilmesinin bir zorunluluk olduğunu belirtmektedir. Modern bilim ve tekniklerden haberdar yeni subayların yetiştirilmesinin uzun bir zaman alacağını da ekleyerek, geçici bir süre için orduda hıristiyan subayların istihdam edilmesini önermektedir. Berkes, hıristiyan subayın bu eleştirilerinden sonra Müslüman subayın derhal geleneksel kurumları savunmaya geçtiğine işaret ederek; onun, "muhafazakâr, gelenekçilerin her yer ve zamanda sezgisel olarak farkına vardıkları gibi, görünüşte önemsiz yeniliklerin dahi bütünün uyumunu bozacağını fark etmiş" olduğunu vurgulamakta ve eklemektedir: "dolayısıyla (muhafazakâr/gelenekçi) yalnızca geleneksel sistemin daha iyi duruma getirilmesi arzusunu kabul etmektedir" (Berkes 1964: 30-1). Bu doküman, muhafazakâr/gelenekçi - Müslüman subay -ve reformist-Hıristiyan subay- tiplerinin temsili çerçevesinde onsekizinci yüzyıla damgasını vuran reformizm-muhafazakârlık ilişkilerinin embriyonik biçimlerini içermektedir.

Berkes'e göre, söz konusu erken Reformasyon döneminde Osmanlı geleneksel sistemi içinde muhafazakâr mevkinin en güçlü savunucuları, askeri örgütlenmenin yenileştirilmesi çabaları dolayısı ile geleneksel önceliklerini ve güçlerini yitirmeye başlayan Yeniçerilerdir (Berkes 1964:62; ayrıca bkz.: Tunaya 1996: 20-31). Berkes benzer bir anlayışla ulemanın konumunu incelemekte ve yeni bilgi olanaklarının gelişmesiyle ilmiye sınıfının ve ulemanın da öncelikli ve geleneksel konumlarının tehdit edildiğini belirtmektedir[1] (Berkes 1964: 61-2; ayrıca bkz.: Tekeli ve İlkin 1993: 24-53). Bu iki sınıfın yanısıra bir üçüncü muhafazakâr güçte esnaftır (Berkes 1964: 62). Berkes bu grupların muhafazakâr anlayışlarını tanımlamak için en elverişli ölçütün her üç tabakanın da yenileşme hareketlerinin yarattığı siyasi ve iktisadi dinamikler içinde güç ve statü kaybetmeleri olduğunu düşünmektedir (Berkes 1964: 62). "Geleneksel bilgi ve üretim tekniklerindeki" değişiklikler, refahları geleneksel sistemin devamına bağlı olan *yeniçeri*, *ulema* ve *esnaf* arasında büyük bir muhafazakâr koalisyonun ortaya çıkışını hızlandırmıştır[2] (Berkes 1964: 62-3). Berkes'in analizinde muhafazakârlık, geleneksel sistem içindeki öncelikli konumlarını kaybederek fakirleşen geleneksel grupların, var olan siyasal ve iktisadi ilişkilerin dayandığı dinî kozmolojinin, ümmet geleneğinin ve ahlaki düzenin, yenilikçi hareketlerin fesatlarına karşı

1 Benzer bir değerlendirme Stanford Shaw ve Ezel Kural Shaw'un *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* adlı çalışmalarında görülmektedir. Yeniçeriler ve ulema bu çalışmada da, Berkes'in vurguladığı gibi, en önemli muhafazakâr güçler olarak kabul edilmektedirler (Shaw and Shaw 1977: 21,69).

2 Berkes gelenekçi-muhafazakâr terimini daha çok ulema ve esnaftan oluşan ve dinî statükoyu korumayı talep eden siyasal, kültürel ve ekonomik taleplere işaret etmek üzere kullanmaktadır (Berkes 1964: 215).

sağlamlaştırılması ve savunulmasını hedef alan taleplerine işaret etmektedir (Berkes 1964: 62).

Reform hareketlerinin derinleşmesi ile birlikte muhafazakârlık da yeni biçimler almıştır (Berkes 1964:124). Muhafazakârlık ve reformizm arasındaki çatışma ondokuzuncu yüzyıl boyunca daha da derinleşmiş ve Osmanlı siyasal merkezinde yaşanan seçkin parçalanması sonucunda, muhafazakâr hareketler, geleneksel dinî kurumları korumayı amaç edinen ve gelişen anayasacılık hareketlerine karşı, padişahın mutlak yetki ve otoritesinin kısıtlanmaması gerektiğini savunan talepleri dile getirmeye başlamışlardır (Berkes 1964: 231; ayrıca bkz.: Tunaya 1996: 44). Berkes'e göre muhafazakârlık, ondokuzuncu yüzyılda yapısal bir dönüşüm yaşamıştır. Din ve devlet arasındaki geleneksel yapılanmanın savunucusu olan onsekizinci yüzyıl muhafazakârlığı, büyük bir yapısal değişim geçirerek, ondokuzuncu yüzyılda "Doğu ve Ortaçağ İslami geçmiş(e)" ait siyasal ve kültürel kurumlarının "canlandırılmasını" talep etmeğe başlamıştır (Berkes 1964: 261). Sonuçta Cumhuriyet Türkiye'sinin devraldığı ve ilk Millet Meclisinde genellikle din adamlarının taşıyıcı oldukları muhafazakârlık, bu dönüşümü yansıtan "gelenekçilik, Batı-karşıtlığı ...Pan-İslamist" eğilimlerini bünyesinde barındıran bir bulamaçtır (Berkes 1964: 261, 451).

Berkes'in çözümlemelerinde sunduğu bütün analitik olanaklara rağmen, muhafazakârlığı güç ve statü kaybeden grupların tepkici talepleri ile özdeş tuttuğu için, reformist-Batıcı grupların ön ayak olduğu yeniliklerin kök salmasına ve muhafaza edilmesine yönelik talepleri dillendiren yeni bir muhafazakâr uslubun tanımlanmasını olanaklı kılacak bir yaklaşım sunmamaktadır. Önde gelen bir diğer sosyalbilimci, Kemal Karpat ise, muhafazakâr anlayışın üst orta sınıflar ve bürokratik seçkin çevreleri içinde de gelişebileceğine dikkat çekmektedir (Karpat 1970: 450). Karpat modernleşmenin değişik safhalarında çeşitli sosyal ve siyasal grupların potansiyel muhafazakârlık eğilimlerini ifade ettikleri çekirdek değerleri gün ışığına çıkarmak hedefi üzerinde yoğunlaşmaktadır. *Türkiye'de Sosyal Değişme ve Siyaset* adlı çalışmasında muhafazakârlık ve modernizm terimlerini siyasal, sosyal ve ekonomik modernleşmenin yönünü tayin eden uzlaşmaz karşıtlıkları işaret etmek için kullanmaktadır. Ona göre ekonomik, siyasal ve sosyal yapıların gitgide farklılaşması ile üst sosyal gruplar arasındaki gerilimler artmakta ve bu gerilimler kimi zaman "muhafazakârlık ve modernizm arasında bir çatışma olarak görülmektedirler" (Karpat 1973: 318). Karpat önemli bir tesbitte bulunarak, her iki grubun -modernist ve muhafazakâr grupların- referans terimlerinin modernleşmenin farklı aşamalarında köklü değişiklikler yaşadığını, dolayısı ile modern bir bağlamda muhafazakârlık ile modernizm arasındaki çatışmanın, sadece eski ile yeni arasındaki bir mücadele olarak değerlendirilemeyeceğine işaret etmektedir (Karpat 1973: 318).

Karpat çeşitli sosyal ve siyasal gruplar içinde kimi zaman belirginleşen potansiyel muhafazakârlık eğilimlerini, bu grupların modernleşme serüveni için-

de değişen iktisadi ve siyasal öncelikleri ile ilişkilendirerek, toplumsal dönüşümün farklı aşamalarında modern olanın muhafazakâr bir güç haline gelebileceğine, geleneksel olan'ın da dinamik ve gelecek yönelimli bir nitelik kazanabileceğine işaret etmektedir. O'na göre "değişimin ilk aşamalarında ulema muhafazakâr bir güç" olabilir; ancak "geleneğe şekli bağlılıkları aşan" bir "ekonomik motivasyon, sosyal gruplar arasında bir tepki zinciri yarat(mıştır)"; ve bu süreç "ulemanın rolünün esasta dini olduğu geçmişten tamamı ile farklı rolleri gerekli kıldığı için, kendi içinde köklü bir değişimdir" (Karpat, 1973: 318). Karpat'a göre "siyasal haklar için bastırmak", "ekonomik dürtüler ile hareket etmek", "sanayileşmeye ilgi duymak", "girişimci" ve "ekonomik zihniyetli bir grup" haline dönüşmek modernist tasavvurun göstergeleri arasında sayılabilirler (Karpat, 1973: 318). Bu çözümlemeye göre muhafazakârlık, ilk analizde, sözü edilen ekonomik motivasyon ile modernist ilke ve değerlerin reddine dayanan doğal bir tutum alıştır. Bu anlayış, Karpat'ın bürokratik seçkin muhafazakârlığı kavramlaştırmasında daha da belirginleşmektedir. Karpat'a göre bu gruplar, sosyal ve siyasal felsefelerini herhangi bir sosyal grup ile ekonomik motivasyonun temel alındığı sıkı bir ilişki içinde değil de devlet ile ilişkileri dolayısı ile oluşturdukları için muhafazakâr bir sosyal ve siyasal felsefeye bağlanmaktadırlar (Karpat 1973: 319). Karpat, yönetici bürokratik seçkinlerin "toplumsal sınıfları, siyasal partileri, sınıf mücadelesini ve sendikaları reddeden ... ve devletin önceliğine" dayanan sosyal ve siyasal felsefelerinin, muhafazakâr tutumlarının arka planını oluşturduğunu vurgulamaktadır (Karpat 1970: 540).

Karpat'ın muhafazakârlık değerlendirmelerinde, H. G. Schuman'ın ifadesiyle, kavram "muvakkatlik" (cismaniyet) niteliğinden soyutlanmaktadır (Schumann 1978: 803-17) Örneğin muhafazakârlık, zorlama modernizm ve Batılaşma projesine direnen dinci gruplara (Karpat 1973: 45); Cumhuriyet döneminde yükselen yeni orta sınıfların kültürel ve siyasal tercihlerine (Karpat 1973: 60); Kurtuluş Savaşı esnasında milliyetçi bürokratik seçkinler ile dayanışma içindeki seküler grupların sosyal alışkanlıklarına ve yaşam tarzlarına (Karpat 1973: 229; ayrıca bkz.: Karpat 1959: 107); kırdaki pederşahi ilişkilerin devamını savunan toprak sahiplerinin ve sanayicilerin siyasal eğilimlerine (Karpat 1959: 114); üst şehirli grupların sosyal politika tercihlerine (Karpat 1959: 322); Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde kurtuluşlarını eski gelenekleri savunmakta bulan reformizm ve modernizm karşıtı gruplara (Karpat 1959: 7, 9, 18-9, 3-8, 43-4); Birinci Meclis'teki dinî liderlerin siyasal görüşlerine (Karpat 1970: 532); Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde din çerçevesinde şekillenen geleneklerin savunusunu hedef alan bütün siyasal ve kültürel taleplere (Karpat 1970: 535; 1959: 7,9,18-9); Türk toplumunun bütününe hakim olan yasa ve düzen saygısına (Karpat 1959: 334); Türkiye'deki bütün büyük partilerin orta yolcu kavramlarına ve yaklaşımlarına (Karpat 1959: 98); devletin savaş yıllarında izlediği sosyal ve ekonomik politikalara (Karpat 1959: 98); son olarak da dinî temalarca şekillenen

milliyetçilik duygusu ile açığa vurulan korunmacı bir ruh haline işaret etmektedir (Karpat 1959: 252, 58).

Karpat'ın değerlendirmelerinde konumuz açısından çarpıcı bir diğer saptama ise, muhafazakâr toplumsal projenin büyük toprak sahiplerinin ve üst orta sınıfların artan siyasal hareketliliği içinde belirginleştiğinin tesbit edilmesidir (Karpat 1959: 322). Dolayısı ile muhafazakârlık, modernleşme sürecinde güç ve statü kaybeden grupların doğal savunmacı reflekslerine olduğu kadar, bu süreç içinde güç ve statü kazanan sosyal ve siyasal grupların gelenekçi eğilimlerine de işaret etmektedir. Üst orta sınıfların muhafazakâr sosyal ve siyasal politika tercihleri, modernizmin ilerlemesine paralel olarak araçsal bir önem kazanan geleneksel dinî kurumların ve değerlerin savunusu olan gelenekçilik ile girişimcilik ve ekonomik dürtülerle harekete geçme şeklinde karakterize edilen modernizm karışımı bir bulamaçtır (Karpat 1959: 50). Bu çerçevede modernleşmenin yarattığı yukarı hareketlilik içinde şekillenen Cumhuriyet siyaseti içine doğan büyük siyasal partiler, sosyal ve siyasal gruplar arasında destek bulabilmek için, muhafazakâr ve gelenekçi kavramları temsil eden orta yolcu siyasal organizasyonlar haline gelmişlerdir (Karpat 1959: 390). Siyasal katılımın artması ile gelişen üst orta sınıf muhafazakârlığı, aşırı modernizmin toplumun ahlaki ve kültürel temellerini sarstığı tespitine dayanan savunmacı bir tutum alış olarak değerlendirilmektedir. Karpat muhafazakârlık kavramını, çok farklı durumları, tutumları işaret etmek için kullanıyorsa da Berkes'in ideal tip muhafazakârlık ölçütü olarak tanımladığı, modernleşme içinde eski işlevlerini kaybeden toplumsal kurumları koruma saiki, Karpat'ın da muhafazakâr-modernist ikilemini tanımladığı ana eksen olarak değerlendirilebilir (Karpat 1959: 73).

Karpat bürokratik seçkin muhafazakârlığı ile üst orta sınıf muhafazakârlığını farklı ölçütlere dayanarak açıklamaktadır. Bürokratik seçkin muhafazakârlığının ayırd edici özelliği, bu grupların yasa ve düzen arayışları ile dayandıkları milliyetçilik anlayışıdır[3] (Karpat 1959: 540). Karpat bürokratik seçkin muhafazakârlığının filiz bulduğu toprağın, "tek parti rejimi ve onun toplumun çeşitlenen sosyo-politik ihtiyaçlarına cevap veremediği zaman ortaya çıkan kısıtlayıcı monolitik felsefesi" olduğunu belirtmektedir. Bürokratik seçkin muhafazakârlığı derin bir endoktrinasyon sürecini şekillendiren milliyetçilik anlayışının yan ürünü-

3 Daha önce de vurguladığım gibi sosyal grupların yukarı hareketliliğine karşı çekingenlik, sınıf farklılıklarının ve ekonomik çatışmaların reddi, Türkiye'de bürokratik seçkin muhafazakârlığının ölçütleri olarak değerlendirilmektedir. Benzer bir değerlendirmeye Levent Köker'in *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi* adlı çalışmasında da rastlamaktayız. Köker "Kemalizm'in bürokratik-muhafazakâr bir ideolojiye dönüşmesinin" nedenini, reform hareketlerinin "Osmanlı devlet geleneklerine uygun bir biçimde bürokratik intelligentsia tarafından yürütülmesinde" ve Kemalizm'in "bürokratik *intelligentsia*'nın anlam dünyasını oluşturmasında" bulmaktadır. Kemalizm'i pozitivist, ilimci, otoriter ve bağlandığı devletçilik anlayışı dolayısı ile de "siyasi fikri nazımlık" görevini içeren bir ideoloji olarak tanımlamaktadır (Köker 1990; 121-2). Kemalizm'in bürokratik muhafazakâr niteliği bu çerçevede tanımlanmaktadır. Bürokratik muhafazakârlık için bkz.: (Mannheim 1972; 104-8, 206-15; ayrıca bkz.: Mannheim 1986).

dür. (Karpat 1959: 445). Milliyetçiliğin muhafazakâr çehresi, "devlet ve uluşun birey üstündeki üstünlüğüne" yapılan vurgu dolayısı ile şekillenmektedir (Karpat 1970: 540). Geçmiş ve ulusun (bütünün), birey (parça) karşısındaki önceliğine yapılan vurgu nedeni ile, "aşırı milliyetçilik", "muhafazakârdır". Muhafazakâr milliyetçilik bireyin siyasal ve kültürel gelişmesi ve modernleşmenin önünde bir engel olmuştur. Karpat için milliyetçi-muhafazakârlık, Cumhuriyetin kuruluşunu hazırlayan fikirleri yoğurup, ulusal bilincin uyanmasına yol açarak, tarihsel misyonunu tamamlamıştır (Karpat 1959: 455).

Bu çerçevede Karpat'ın özel bir terim olarak kullandığı *gelenekçi-muhafazakâr(lık)*, milliyetçiliğin bir çehresidir.[4] Karpat'a göre sözü edilen gelenekçi-muhafazakâr milliyetçiliğin önde gelen ismi 1875-1924 yılları arasında yaşamış olan Ziya Gökalp'tir (Karpat 1970: 559). Gökalp'ın Durkheimcı toplum görüşünün etkisi altında gelişen gelenekçi-muhafazakâr milliyetçilik, "hayat verici özünü İslam'dan alan ve birey, demokrasi ve özgürlük adına ne var ise karşı çıkan, otokratik, totaliter ve lider tapımına dayanan" bir anlayıştır (Karpat 1959: 455). Gelenekçi-muhafazakâr milliyetçilik "ulusa bir kollektivite olarak bakmış ... (ve ona) bireyin bu cemaatin üstünde hiçbir hayatının ve kimliğinin olmadığı bir üstünlük atfetmiştir" (Karpat 1970: 559). Gelenekçi-muhafazakâr milliyetçiliğin tarihsel önemi, ilk defa ulusu konu alan bir "bir iç bütünlük teorisi sunmuş" olmasında yatmaktadır (Karpat 1970: 559). Karpat, gelenekçi-muhafazakâr milliyetçiliğin ayracını, Berkes gibi, yine din vurgusu yolu ile tanımlamaktadır (Karpat 1970: 559). Bu analiz çizgisinde çok partili dönem siyasal katılımın genişlemesi ve siyasal seçkin parçalanması sonucu önem kazanmaya başlayan muhafazakâr-dinci grupları yatıştırmak üzere gelenekçi muhafazakârlığa bir dönüş olarak değerlendirilmektedir (Karpat 1959: 455).

Gelenekçi muhafazakârlık, Berkes'in değerlendirmelerinde de izlenebileceği gibi, "İslamın geleneksel ruhu" ile şekillenen dinî bir içerik çerçevesinde tanımlanmaktadır (Karpat 1959: 50). Dolayısı ile Gökalp'in (1976, ilk baskısı 1918) iyi bilinen bir eserine verdiği isim, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, gerek Osmanlı dönemi gerekse Cumhuriyet döneminde gelenekçi-muhafazakâr anlayışın en belirgin siyasal idealleri olarak değerlendirilmektedir. Gelenekçi-muhafazakârlık teriminin milliyetçilik içinde ayrı bir çehreyi işaret etmek üzere kullanılmasının sunduğu bütün kavramsal çözümleme olanaklarının zenginliğine rağmen, kavramın içerik tanımlaması itibarı ile göz ardı edilen nokta, Cumhuriyetin yeni gelenekçi-muhafazakâr üslubu ile "İslami içerik" arasında doğrudan bir ilişkinin olmadığıdır. Hemen belirtmek isterim ki, kendilerini "gelenekçi/ananeci" olarak tanımlayan İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve "muhafazakâr"

4 Bu çalışma da Karpat ve Berkes'ten farklı olarak gelenekçi-muhafazakârlık, Mustafa Şekip Tunç'un Bergsoncu, Ahmet Ağaoğlu'nun "liberal" (şahsiyetçi) ve Hilmi Ziya Ülken'in ahlakçı anlayışlarının, İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun gelenekçi ve Peyami Safa'nın muhafazakâr anlayışları ile çakıştığı noktalarda beliren tespitleri, tepkileri, yönelimleri ve idealleri, ortak bir modernist felsefi-siyasal dil dolayısıyla canlandıran bir üslûp olarak değerlendirilmektedir.

olarak tanımlayan Peyami Safa gibi erken Cumhuriyet döneminin etkin aydınlarının felsefe, sosyoloji, siyaset, psikoloji, edebiyat alanlarındaki eserlerinde dine özel bir vurgu yapıldığı görülmektedir. Ancak dine yapılan bu vurgu, yeni bir Cumhuriyetçi inanç anlayışı olarak sunulan, ait olmadan inanmak modeli çerçevesinde, "İslam'ın geleneksel ruhundan" köklü bir sapmaya da işaret etmektedir. Bundan dolayı Cumhuriyet döneminde gelişen yeni gelenekçi-muhafazakârlığın temelde din-merkezli bir anlayış olduğunu ileri sürmenin kestirme bir yaklaşım olacağı kanaatindeyim.

Modernleşme çalışmalarında genel araştırma problemlerini belirleyecek kadar etkili olmuş Karpat ve Berkes gibi önde gelen iki sosyal bilimcinin muhafazakârlık/gelenekçilik değerlendirmelerinde saptanan ortak nokta, Türk muhafazakârlığının Batı deneyimi çerçevesinde genelgeçer kabul görmüş ideal tipler dolayısı ile oluşturulmuş modeller çerçevesinde incelenmesidir. Sonuçta, gelenekçi muhafazakârlık, modernleşme sürecinde güç ve statü kaybeden sosyal grupların geleneksel sistemi koruma saikleri ve/veya bu süreç içinde yükselen sosyal ve siyasal grupların eski işlevlerini kaybeden gelenekleri ve/veya kurumları savunma hedefi güden tutum alışlarına işaret etmektedir. Özellikle Berkes, muhafazakâr/gelenekçiliği, yenileşme süreci içinde güç ve statü kaybeden grupların felsefi-siyasal talepleri ile özdeşleştirmektedir. Daha önce de vurguladığımız gibi, Karpat, Berkes'ten farklı olarak, muhafazakâr eğilimlerin modernleşme sürecinde güç ve statü kazanan gruplarca da ifade edilebileceğine işaret etmektedir. Ancak o da modernleşme sürecinde yükselen grupların, yine aynı süreç içinde zayıflaması ve/veya çözülmesi beklenen geleneksel pederşahi ilişkilerin korunmasını hedefleyen taleplerini, bu grupların siyasal ve sosyal muhafazakârlıklarının göstergeleri olarak tanımlamaktadır. Özellikle Karpat'ın değerlendirmelerinde çatışan değerlere ve eğilimlere muhafazakârlık/gelenekçilik kavramları yolu ile işaret edildiği gözlenmektedir. Kavramın bu genişlik içinde kullanılması kavrama bir açıklama gücü sağlıyormuş gibi görünse de böyle bir yaklaşım muhafazakârlık ve/veya gelenekçilik kavramlarını tarihsel içeriklerinden soyutlayarak, genelgeçer kabul görmüş formüller haline dönüştürmektedir.[5]

---

5 Benzer bir yaklaşıma Doğu Ergil'in muhafazakârlık çalışmalarında da rastlamaktayız. Ergil muhafazakârlığı "her siyasal rejimde görülebilir ... genel bir tavır alış" olarak tanımlamaktadır. Dolayısı ile muhafazakârlık, her türlü kurumsallaşmış siyasal ve sosyal durumun korunmasını amaçlayan bütün siyasal eylemleri niteleyebilmektedir. Bu anlayışa göre 1920'lerin ve 1930'ların "inkılapçı ve devletçi" Cumhuriyet Halk Partisi, 1950'lerin "liberal" Demokrat Partisi ve hatta aynı dönemde Sovyetler Birliği'nde iktidarda olan Komünist Partisi, aralarındaki her türlü derin ideolojik ayrılıklara rağmen, mevcut durumun korunması paydası altında muhafazakâr olarak sınıflandırılabilirler. Kavramın belirli bir tarihsel bağlamın dışına taşırılarak siyasal ve entellektüel tarihinin göz ardı edilmesi, muhafazakârlık kavramın işaretlediği düşünce stilini daha da gizlemekte ve muğlaklaştırmaktadır (Bkz. Ergil 1986a: 109-46; 1986b: 269-93; benzer bir eleştiri için bkz.: Köker 1989:41-9).

Teoriden tarihe: Aktörler, eğilimler ve genel felsefi-siyasal iklim

1930'lu yıllar Karpat'ın Safa'nın milliyetçi yazılarını değerlendirirken belirttiği gibi, "eski bağlılıkları ve kavramları yeni bir biçime uydurma çabalarının" yaygınlaştığı ve Kemalist modernizm projesinin yarattığı toplumsal ve siyasal gerçekliği ifade ettiği iddiası ile ortaya çıkan yeni felsefi-siyasal eğilimler çerçevesinde Kemalist hamlenin toplumsal ve siyasal sonuçlarının değerlendirildiği bir dönemdir (Karpat 1970:565). Dönemin Cumhuriyetçi aydınlarının düşün dünyasını şekillendiren sorunların başında dinî dünya görüşünün çözülmesi, dinin siyasal ve sosyal etkilerinin bertaraf edilmesi ve yeni toplumsal örgütlenmenin hangi ilke ve değerler üzerinde kurumsallaştırılacağı gelmektedir. Bu sorunlar etrafında gelişen felsefi-siyasal eğilimler, söz konusu dönemde yarı-bağımsız aydın örgütlenmeleri yolu ile ifade edilmeye başlanmıştır. 1932 yılında *Kadro* dergisinin yayınlanması ile ortaya çıkan ilk yarı bağımsız aydın örgütlenmesi, Cumhuriyetçi seçkinler arasındaki parçalanmanın da ilk örneklerinden birisini teşkil etmektedir (Sezgin 1978). *Kadro* aydınlarının Türk inkılabının ideolojisini yapma niyetleri karşısında Safa'nın girişimleri ile ağabeyi İlhami Safa'nın sahibi olduğu *Kültür Haftası* ve Baltacıoğlu'nun *Yeni Adam* dergileri etrafında toplanan aydınlar, Kemalist inkılabın rakip bir kavramlaştırmasını yapmaya girişmişlerdir. *Kadro* dergisi bir aydın grubunun ilk defa inkılabın ideolojisini yapma girişimi olması kadar kendi karşıtlarını su yüzüne çıkartarak, erken Cumhuriyet dönemi aydın öbekleşmesini berraklaştırması açısından da örnek bir olaydır. *Kadro*'nun tarihsel materyalist tezlerine karşı Baltacıoğlu'nun "ananeci", Safa'nın "muhazafakar", Ağaoğlu'nun "şahsiyetçi" ve Ülken'in "ahlakçı" tezleri, siyasal akılcılık ve bilimcilik karşıtı bir eğilim olarak, kimi noktalarda Tunç'un Bergsoncu felsefesiyle de çakışarak ortak bir felsefi-siyasal zemin yaratmaya başlamışlardır. Bu açıdan *Kadro* çevresinin etkin ismi Şevket Süreyya Aydemir'in, Kemalist inkılabın önündeki engellerin başında Ağaoğlu'nun "liberalliğini", Ülken'in mistisizmi ve ahlakçılığını, Baltacıoğlu'nun "mefkureciliğini" ve Tunç'un Bergsonculuğunu görmesi tesadüf sayılamaz. *Kadro* dergisinde sözü edilen dört aydın hakkında yayınlanan eleştiri yazılarından da anlaşılacağı gibi, Cumhuriyetçi seçkinler arasında yeni saflar bu dönemde oluşmaya başlamıştır (Aydemir 1932a, 1932b, 1932c, 1932d, 1933a, 1933b, 1934). Herkes Kemalist'tir; herkesin taraf olduğu Kemalizm de devletin, ulusun ve şahsiyetin yeniden kurulmasını hedeflemektedir. Temel sorun ise Kemalizm'in ne olduğu sorusu etrafında çetrefilleşmektedir. Cumhuriyetçi seçkinler arasındaki siyasal merkezde yaşanan çatışma, devleti, ulusu ve şahsiyeti oluşturan unsurların neler olduğu ve eğer devrim yeni bir toplum yaratacaksa, yeni toplumu oluşturacak parçalarının neler olacağı gibi sorular etrafında gelişen farklı Kemalizm ve modernizm anlayışları arasında yoğunlaşmaktadır.

Erken Cumhuriyet döneminde berraklaşmaya başlayan felsefi-siyasal eğilim ve

üslûplardan bahsetmek mümkün olsa da dönemin siyasal ve toplumsal alt üst oluşları göz önüne alındığında, Cumhuriyetçi siyaseti şekillendiren saf bir felsefi-siyasal üslûbunun varlığından bahsetmek zordur. Gelenekçi-muhafazakâr tezler, tek parti döneminin siyasal şartları içinde söz konusu aydınların siyasal parti tercihleri yolu ile açığa vurulamamışlardır. Yasal muhalefeti dahi örgütlemeye çalışan Kemalist yönetici seçkinler, bu dönemde ne güçlü siyasal teşkilatların gelişmesine ne de etkin aydın gruplaşmalarına sıcak bakmışlardır. Dolayısı ile bu dönemde gelişen gelenekçi-muhafazakâr bir üslûptan bahsederken, onu örgütlü bir aydın hareketinin ortak manifestosunu şekillendiren saf bir felsefi-siyasal dil olarak değerlendiremeyiz. Bu eğilimin temsilcileri, dönemin kimi muhalif siyasal teşkilatlan içinde önemli görevler almış olsalar da ne gelenekçi-muhafazakâr tezler bu teşkilatları şekillendirebilmiş ne de söz konusu teşkilatlar siyaseti yönlendirecek olgunluğa erişebilmişlerdir.[6] Buna rağmen gelenekçi muhafazakârlık özel bir felsefi-siyasal dil olarak Kemalist iktidar yapısının içinde vücut bulan kültür kurumlarında özellikle de üniversite çevrelerinde gelişme imkanları bulabilmiştir.

Örgütlü siyaset olanaklarının tek parti dönemindeki kısıtlılığı gelenekçi-muhafazakâr aydın çevresi içinde bir tür dergicilik hareketinin gelişmesine yol açmıştır. 1930'lu yıllardaki dergicilik faaliyetlerinin izlenmesi, sözü edilen aydınlar arasında belirginleşen ortak felsefi-siyasal eğilimler hakkındaki bilgilerimizi zenginleştirebilir. Örneğin, Tunç, Baltacıoğlu ve Ülken'in bereber çalışarak yayınladıkları *Felsefe Yıllığı* dergisinin birinci sayısında çıkan *Maksat* adlı takdim makalesinde Ülken, "Felsefe Yıllıklarının -umumiyetle- muayyen bir felsefi cereyanın, bir temayül ve noktayı nazarın mümessilleri" olduklarından bahsederek, "orada (Felsefe Yıllıklarında, benim notum) muhtelif fikrî teşekküller(in) yek diğerine umumi hatları itibarı ile yaklaş(tıklarına) ve muayyen bir istikamet ve temayül etrafında birleş(tiklerine)" işaret etmektedir (Ülken 1932:1). Ülken bu dergi etrafında toplanan aydınların, temel felsefi eğilimlerini şekillendiren kaynağın ferdiyetçilik ve cemiyetçilik olmadığını ancak şahsiyetçilik felsefesi olduğunu da vurgulamaktadır (Ülken 1932:2-3). Aynı kişiler Türk Felsefe Derneği etrafında da toplanmışlardır; derneğin başkanı Bergsoncu felsefeye bağlılığı ile tanınan Tunç'tur. Sözü edilen aydınlar farklı siyasal yönelimlere sahip olsalar da, - Baltacıoğlu ve Safa örneklerinde olduğu gibi - Kemalist Devrim'in getirdiği yenilikleri karşılaştırılabilir bir üslûp yolu ile değerlendirmeleri ve Devrim'in yaratmayı hedeflediği yeni toplum hakkında ortak kaygıları dile getirmeleri, fikri zemindeki ayrılıklardan çok benzerliklerin ve ortaklıkların varlığına işaret etmektedir.[7] An-

6 Dönemin 'liberal-Türkçü" düşün ve siyaset adamı Ağaoğlu Cumhuriyetçi Serbest Fırka'nın önemli isimlerindendir. Gelenekçi tezleri ile tanınan Baltacıoğlu da aynı partinin İstanbul il örgütü başkanlığını yapmıştır.

7 Söz konusu çevre içinde yer alan aydınların inisiyatifleri ile 1930'lu yılların başında yayınlanmaya başlayan *Kültür Haftası* ve *Yeni Adam* dergilerinde ileri sürülen, kültür, Kemalizm ve modernizm konulu tezler, Kemalist idealleri farklı bir üslûp içinde problemleştirmektedirler. Bahsi geçen dergiler, söz konusu aydınların 1930'lu yıllarda kendi girişimleri ile yayınlanan dergilerdir.

cak bu düşünsel ortaklık, Ülken'in *Felsefe Yıllığı*'nın yayınlanması dolayısı ile vurguladığı gibi "muayyen bir felsefe sistemini veya bir şahsın etrafında toplanan ve gittikçe bir *école* olmak istidanı gösteren bir noktai nazarı da temsil etmesi icap etmez" (Ülken 1932:1). Ancak bu saptama gelenekçi-muhafazakâr aydınların belirli kavramlara ve siyasal eğilimlere karşı gösterdikleri tepkileri ve endişeleri ortak bir felsefi-siyasal bir üslûp yolu ile ifade etmeyecekleri anlamına da gelmemektedir. Gerçekten de bu aydınların materyalizm, bilimcilik, akılcılık, İslami tepkicilik ve tutuculuk, dinî skolastisizm, Marksizm, kozmopolitanizm, entellektüalizm, Aydınlanmacılık, formalizm, liberalizm, ferdiyetçilik ve cemiyetçiliğe karşı gösterdikleri tepkiler ve direnç, onları ortak bir felsefi-siyasal zemin üzerinde birleştirmektedir. Gelenekçi-muhafazakâr üslûp ve öbeklenmenin ayırd edici özellikleri, bu ortak zeminin kazılması ile ortaya çıkartılabilir.

Farklı felsefi prensipler üzerinde şekillenen bir toplumsal tahayyüle sahip olsalar da söz konusu gelenekçi-muhafazakâr merkez etrafında toplanan aydınlar için Kemalist Devrim'in sonuçları, geleceği, Kemalist yöntemlerin meşruiyeti ve nasıl bir felsefi anlayış içinde Kemalist modernizm idealinin gerçekleştirileceği, çözülmesi gereken sorunlar olarak ortaya çıkmışlardır. Gelenekçi-muhafazakâr aydınlar kendi eğilimlerini, Kemalist modernizm anlayışının felsefi, estetik ve siyasal sonuçlarını anlamaya yönelik bir çaba içinde gelişen Kemalizm ve modernizm yorumlarından birisi olarak değerlendirmişlerdir. Demokrasi, eğitim, inkılap, tarih, gelenek, din, inanç, devlet, birey, ulus gibi dönemin can alıcı sorunları uzun uzadıya tartışılarak, yeni hayatın estetik, ahlaki ve bilimsel ilke ve değerlerini şekillendirmeyi amaçlayan gelenekçi-muhafazakâr bir külliyat da erken Cumhuriyet döneminde gelişmeye başlamıştır. Osmanlı dönemi millet sisteminin cemaatçi yapısında köklü bir değişimi öngören ve geleneksel sistemin dinî kozmolojisini aydınlanmacı-bilimci anlayışın insafına terk eden Cumhuriyet modernizmi, gelenekçi-muhafazakâr metinler içinde yeni yorumlara kavuşmuştur. Bu tarihi yorumun araştırılması, erken Cumhuriyet döneminde muhafazakâr, gelenekçi, şahsiyetçi, kültürcü ve ahlakçı eğilimlerinin, hangi felsefi ve siyasal durum alışlar çerçevesinde yakınlaştıklarını göstermenin yanısıra, tek parti dönemi sonrasında Türk siyasal hayatının merkezi haline gelecek olan muhafazakâr-liberal anomalinin, hangi felsefi ve siyasal ön-kabuller üzerinde geliştiğinin anlaşılması açısından da önemli sonuçlara yol açacaktır.

Sözü edilen aydınlar arasında ortak bir felsefi üslûp araştırmasına girmeden, çoğu kez yapıldığı gibi "muhafazakâr ve/veya gelenekçi" terimlerinin genelge-

---

Bu dergilerin arasında *Felsefe Arşivi*'ni de sayabiliriz. 1930'lann sonunda yayınlanmaya başlayan *İnsan* dergisi, Ülken'in ahlakçı-kültürcü eğilimlerinin araştırılması için önemli bir kaynaktır. Bu dergilerin yanısıra söz konusu aydınların diğer dergi ve gazetelerde çıkan sayısız makaleleri vardır. 1930'lu ve 1940'lı yıllarda zenginleşen gelenekçi muhafazakâr külliyatın yanısıra 1950'li yıllarda yayınlanan ve ilk 13 sayısı Güney Matbaacılık adına Baltacıoğlu'nun sahibi olduğu *Din Yolu* ve Safa'nın *Türk Düşüncesi* adlı dergileri muhafazakâr tezlerin daha da berraklaştığı kaynaklar olarak incelenebilirler.

çer kabul görmüş tanımlamalara dayanılarak yapılacak bir araştırma Türk düşün hayatında gelişen muhafazakâr anlayışını kavrama imkanı vermemektedir. Bu genelgeçer muhafazakârlık anlayışı, siyaset bilimi literatüründe kabul gördüğü şekli ile kurumsal statükonun korunmasına yönelik taleplerle, din ve gelenek gibi toplumsal yaşamın değer taşıyıcısı kurumlarını muhafaza etmeyi amaçlayan bir siyasal tavır olarak tasnif edilebilir. Bu tür bir tasnif, gelenekçi-muhafazakâr çevrenin Kemalist statükoyu dinî karşıtlarına, sosyalist ve/veya marksist muhaliflerine karşı koruma saiki hakkında bir başlangıç noktası sağlıyormuş gibi görünse de, ne bu çevrenin Kemalist modernizm tasavvurunu nasıl içselleştirdiğini ne yeni üslûbun muhalif doğasını ne de geleneksel din ve değer sistemi karşısında bu çevre içinde belirginleşen modernist radikalizmin nedenlerini anlamamıza yardımcı olmamaktadır.[8] Baltacıoğlu'nun 1942'de yayınlanan *Türk'e Doğru* adlı derleme kitabında bir örneğini verdiği gibi dil, din, gelenek gibi korunacak kurumların ve bu kurumları yaşatan değerlerin, Kemalist statüko içindeki yeni anlamlarının keşfedilmesine yönelik bir çaba gösteren gelenekçi-muhafazakâr aydınlar, zamanın tepkici İslami çevreleri ile çatışan siyasal sonuçlara varmışlardır (Baltacıoğlu 1942c; Safa 1990 [1938]; Ülken 1957, ilk basımı 1924). Bu çatışma, gelenekçi-muhafazakâr aydınların Doğu formalizminin bir örneği olarak gördükleri İslam skolastisizmine karşı ağır bir milliyetçilik vurgusu içinde bağlandıkları kültürcülük hareketini, ümmetçilik fikrinin tezadı olarak Kemalist ulus-devlet ideali ile yanyana getirme çabaları içinde kesin hatlara kavuşmuştur. Bu çerçevede gelişen romantik kültürcülük anlayışı gelenekçi-muhafazakâr anlayışın muhalif içeriğini de tanımlar.

Bu noktada gelenekçilik ve muhafazakârlık kavramlarının söz konusu aydın çevresi tarafından nasıl anlaşıldığına da kısaca değinmemiz gerekir. Baltacıoğlu'nun hiç de olumlu anlamlar yüklemediği muhafazakârlık kavramı ile işaret ettiği, Kemalist rejimin İslami muhalifleri ve/veya hilafet ve saltanat gibi Osmanlı-İslam kurumlarının savunucularıdır. Muhafazakârlık kavramının dönem itibarı ile ifade ettiği talepler ve idealler silsilesine karşı Kemalist yönetici seçkinler ile birlikte paylaşılan çekingenlik, söz konusu çevreyi kendi muhafaza taleplerini farklı kavramlar kullanarak ifade etmek yoluna itmiştir. Bu çekingenliğe yol açan nedenlerin başında, Kemalist yönetici seçkinlerin her türlü muhafaza talebini, geleneksel Osmanlı sisteminin siyasal ve sosyal kurumlarını koruma ve/veya canlandırmaya yönelik irticai talepler olarak görme eğilimleri gelmektedir. Gelenekçi muhafazakârlar rejimin dinci-tepkici muhalifler ile özdeşleştirilmemek için muhafazakârlık kavramının Kemalist yönetici seçkinlere ifade ettiği siyasal içerikle kendi düşünsel mesafelerini vurgulamaya özen göstermiş-

8 Baltacıoğlu yeni hayatın her alanın yeni ölçülerini ve değerlerini arama çabasına bir örnek teşkil eden makalelerinde muaşerette, dilde, mimikte, edebiyatta, romanda, mimaride, evde, bahçede, mobilyada, dekorda, şehircilikte, heykelde, modada, musikide, dansta, teknikte, felsefede, devlette, terbiyede, pedagojide, maarifte Türk'e uygun ölçütlerin tanımlanmasına girişilmiştir. Baltacıoğlu, (1994, [1942])

lerdir. Baltacıoğlu kendi öne sürdüğü muhafaza taleplerini dinî muhafaza taleplerinden ayırd etmek için, "ananecilik" terimini kullanmaktadır. Baltacıoğlu'na göre "muhafazakârlık" ve "ananecilik" "ayrı sosyal gerçekleri" ifade eden "sosyolojik kavramlardır", ve bu iki gerçeklik birbirinden mutlaka ayrılmalıdır. Bu ayırım yapılmaz ise ne millet ne de milliyet sorunu anlaşılabilir (Baltacıoğlu 1934e, 1935c 1942a, 1944a). Baltacıoğlu'na göre "ananecilik" kavramının işaret ettiği tarihsel zorunluluk, "bütün zamanlarda canlı ve kuvvetli kalan örfleri tanımaktır"; "muhafazakârlık" ise "değişme zorunda kalmış olan ölü örflere bağlılık(tır)" (Baltacıoğlu 1942b). "Kemalist" olmasının yanısıra bir de "ananeci" olduğunu vurgulayan Baltacıoğlu, iki eğilim arasındaki içiçe geçmişliğin başarılabilmesini, Safa'nın *Türk İnkılâbına Bakışlar* (1990 [1938]) adlı kitabında göstermeye çalıştığı gibi, Kemalizmin özü itibarı ile ananeci veya en azından anane düşmanı olmayan bir hareket olduğunun göstergesi saymaktadır.

Baltacıoğlu kendi ananeci anlayışını, ulusal geleneğin dinî geleneğe karşı özgürleşme sürecine girdiği bir dönemde, modernitenin evrensel kurumları olan kapitalizm ve ulus-devlet ile onun modern siyasal örgütlenme biçimlerine -siyasal partiler, parlamento gibi- tarihsel içeriklerini sağlayacak yerel değerlerin korunması açısından önemli görmektedir. Yerel kültür ve tarih, modernitenin evrensel kurumlarının gelenek ile tanıştırılacağı tekillikler alanını işaretlemektedirler. Kemalist inkılabın hedefini, yaşayan geleneğin içinde gizli anlamları bularak, toplumun bütünlüğünü sağlayan süreklilik ögelerini açığa çıkarmak olarak tanımlayan Baltacıoğlu, köklü bir modernleşme görüşüne varabilmek için ulusal bütünlüğü sağlayacak olan kurumların ulusal gelenek içindeki tarihlerinin araştırılmasını gerekli görmektedir. Baltacıoğlu Türk toplumunun modernleşmesini sağlayacak içsel dinamik süreçlerin, geleneğin keşfi dolayısı ile açığa çıkartılarak, modern toplumun yaratılması için seferber edilebileceklerine inanmaktadır. Toplumlar farklı içsel dinamiklerin zorlaması altında farklı modernleşme serüvenleri yaşamaktadırlar. Modernleşme çok-merkezli bir süreçtir; yani modernleşme için izlenebilecek birden fazla yol vardır ve izlenebilecek yolları çizen, tarih ve kültürdür. Ülken'in de vurguladığı gibi "bizzat insan tarihini vücude getiren bu inkışaf, Spencer'in tasavvur ettiği gibi, tek hatlı değildir. Muhtelif şartlar altında ayrı istikametlerde ilerleyen birçok inkişaf hatları vardır" (Ülken 1938e: 673) Gelenekçi muhafazakârların ima ettikleri çok-merkezli ilerleme anlayışının gerekçelendirilmesi için özel bir tarihsellik anlayışına dayanılmaktadır. Bu bağlamda Baltacıoğlu, kendi ananecilik anlayışını, modernizmin Batı-dışı toplumlardaki köksüzlüğüne yerel bir tarih yaratmayı amaç edinen, bu tarihi yaratırken de her türlü evrenselcilik iddiasını reddeden, felsefi-siyasal bir yaklaşım olarak görmektedir. Her türlü evrenselciliğe ve modernleşmenin soyut formüllerine karşı çıkan Baltacıoğlu için Kemalist hareket, bir kültürü diğer kültürlerden farklılaştıran tarihî ögeleri bulma çabasıdır. Yerel kültürün canlılığı ve her türlü evrensellik modelinin eleştirisi yolu ile şekillenen bu

tür bir yerelleştirme hedefi, gelenekçi-muhafazakâr aydınları dönemin İslamcı çevrelerinden de uzaklaştırmaktadır. Ülken, dönemin İslamcılarının ümmet geleneğinin evrensellik idealine dayanan siyasal sonuçlar çıkarmaya çalıştıklarını da vurgulayarak, söz konusu uzaklığı ve çatışmayı gayet iyi özetlemiştir: bütün İslamcıların yolu "dini modernleştirmek(tir)" ancak asıl sorun "devleti modernleştirmek(tir)" (Ülken 1942a:30).

Gelenekçi-muhafazakâr çevrenin yerelleştirme ideali çerçevesinde geliştirdiği, din, toplum, devlet ve şahsiyet modeli, Kemalist Cumhuriyet'in geleneksel din ve İslami muhalifleri ile arasına koyduğu ilk engeldir. Geleneksel dinî formalizmi ve bunun siyasal sonuçlarından olan ümmetçilik idealini, Doğu evrenselciliğinin bir örneği olarak değerlendiren bu çevre için, modern zamanlarda, gerek doğulu gerekse batılı toplumlarda, din, ortaçağdaki gibi -ki Tunç buna *adetullah* düzeni demektedir- toplumsal ve siyasal normları kültürler üstünde tanımlayacak bir kurum olma niteliğini kaybetmiştir (Tunç 1942b). Gelenekçi muhafazakârlık öyle bir engeldir ki, bir yandan İslami evrenselcilik anlayışına şiddetle karşı çıkmakta, diğer yandan da *dinsiz insan topluluğu yoktur tezi* ile dine modern toplum içinde hak ettiği yerin verilmesini savunmaktadır. Rejimin Batılılaşma yönündeki kimi reformlarını, onun medeniyetçilik hastalığının bir ifadesi olarak gören Safa bile Kurban ve Şeker bayramlarının resmi tatil olarak ilan edilmesini, Cumhuriyetin dine hak ettiği değeri vermesi olarak değerlendirmektedir. Gelenekçi-muhafazakâr aydınlar, Kemalist modernizmin bilimci/pozitivist anlayışı içinde geri planda kalan "Nasıl bir din? Nasıl bir İslam?" sorularına verdikleri yanıtlar ile siyasal merkezin merkezinde olmasa da kıyısında yer bulabilmiş bir Cumhuriyet kuşağının ilk temsilcileridirler. Gelenekçi-muhafazakâr çevre Kemalist inkılabın dünyevileştirme politikalarına karşı çıkmamakla beraber, dinin kişi ve toplum hayatından tamamen dışlanmaması gerektiğini ileri sürmektedir. Tunç *adetullah* düzeninin çözülmesine gönderme yaparak, dünyanın Ortaçağ'daki kutsal düzeninin yıkılmasının ardından, kişi ve toplum bütünlüğünü sağlayacak yeni ahlaki ilke ve değerlerin yaratılması gerektiğine işaret etmektedir.[9] Baltacıoğlu'nun da vurguladığı gibi "dinî terbiyenin kalkmasıyla ona dayanan ahlakın eski temeli de ortadan kalkmış(tır). Ahlaklılık ve din arasındaki ilişki ortadan kaldırılmış olsa da, yani "inanç ve müeyyide" kalksa da, "insanlar ahlaksız ve vicdansız kalmış" olmamıştır (Baltacıoğlu 1938b:2). Bu yeni değer sistemi, gelenek ve dünyevileşmiş kültürün barıştırılması ile oluşturulmaya çalışılmıştır. İnancın yerini Yeniçağ da tamamen bilginin almasına karşı çıkan gelenekçi muhafazakârlar, bilgi ve inancı uzlaştırarak toplumsal bütünleşmeyi sağlayacak yeni bir inanç anlayışını yani ait olmadan inanmak modelini oluşturmaya çalışmışlardır.

---

9 Nispeten geç bir dönemde yayınlanmış olsa da Tunç'un *Din Yolu* adlı dergide çıkan yazılarından oluşturduğu *Bir Din Felsefesine Doğru* (1959) adlı kitabı bu arayışın örneklerinden bir tanesi olarak değerlendirilebilir.

Şerif Mardin'in belirttiği gibi dönem bir "geçiş" dönemidir: yani "ümmet topluluğundan ulus-devlet'e geçiş," "avam-havas ayrılıkları üstüne kurulmuş bir topluluktan halkçı topluma geçiş," "evren düzenini aramada, din'den 'pozitif bilim' anlayışına geçiş," ve son olarak "kişi otoritesi üstüne kurulu bir onur anlayışından kurallar ve yasalar üstüne kurulu bir onur anlayışına bir geçiş" (Mardin 1983). İslam-Osmanlı geleneğinin toplumsal ve bireysel gösterimlerinin yıkılarak, yerine ulus geleneğinin kurulduğu ve ümmetçi evrenselcilik anlayışından ulusçu tekillik anlayışına geçişi işaret eden geçiş toplumu, modern dünyayı yaratan ekonomik, siyasal ve sosyal süreçler tarafından şekillendirilmektedir. Kemalist tahayyül, modern Türkiye'nin bu süreçler içinde yaratılması imgesi ve modern olan'ın kökleştirilmesi yolundaki idealleri ve siyasal pratikleri nedeni ile devrimci niteliğini kazanırken, yine aynı süreçler içinde kendi muhafaza taleplerini de yaratmaya başlamıştır. Geçiş toplumun gelecekteki şeklini çizen modernist tahayyülün *bugün*'ün *(o zaman)* içinde kurmayı arzuladığı düzen ve gelenek anlayışı, gelenekçi-muhafazakâr üslûba can ve şekil verir. Bu anlamda gelenekçi-muhafazakârlık, modernizmin kökleştirilmesini amaçlayan bir tür karşı-gelenekçiliktir. Marshall Berman bu noktada çok önemli bir saptamada bulunmaktadır. O'na göre,

> modern olmak bir paradoks ve tezadı yaşamaktır. Bir yandan, bütün, değerleri, hayatları, ve toplulukları kontrol ve yok edilebilecek geniş bir bürokratik örgütlenme ile güçlenmek demekken, aynı zamanda bu güçler ile karşılaşıp, onların dünyasını değiştirmek ve kendi dünyamız haline getirmek için savaşmak için karşı konulmaz bir kararlılık içinde olmaktır. Hem devrimci ve hem de muhafazakâr olmaktır. (Berman 1991:13; ayrıca bkz. İnsel 1990: 61-2)

Safa "hem inkılabçı hem de muhafazakârım" derken Cumhuriyet döneminin en önemli siyasal ve kültürel anomalilerinin kaynağında yatan bu tarihsel paradoks ve tezata işaret etmektedir (Safa 1959). Gelenekçi-muhafazakâr felsefî-siyasal idealler ve eğilimler yukarıda bahsedildiği gibi, inkılapçılık *(radikalizm)* ile muhafazakârlığı aynı anda ve aynı yerde var eden tarihsel süreçler içinde gelişmişlerdir.

Gelenekçi-muhafazakârlık ve bazı tematik arayışlar

Gelenekçi-muhafazakârlık Cumhuriyet'in ilk dönem seçkinleri arasında değişim ve muhafaza talepleri arasında sıkışmış yeni bir felsefî-siyasal tepkinin doğuşuna işaret etmektedir. Gelenekçi-muhafazakârlar toplumsal değişme/gelişme dinamiklerini kavrama ve yönlendirme konusunda belirli bir bilim anlayışına dayanan siyasal akılcılık felsefesinin toplumsal sonuçlarını titiz bir eleştiri süzgecine sokmuşlardır (Ülken 1938d:458-62; ayrıca bkz.: Ülken 1931b:1-7). Tunç'a göre bilimin toplumları dönüştürücü gücüne duyulan sarsılmaz inanç

ve "tekamül ve terakkiye inanmış bir tasavvurun arkasında hayatı yükseltmek ve yaşayışı ıslah etmek yolunda mütemadi çalışmalar" modern zamanlarda daha derinden hissedilen buhranların altında yatan temel nedenlerden birisidir. (Tunç 1942a). Tunç devrim-sonrası dönemde gelenekçi muhafazakârların felsefi, estetik ve siyasal ilgilerini şekillendiren temel soruya da şu şekilde işaret etmektedir:

> Yeni zaman medeniyetinin eski bütün medeniyetlerden çok daha kudretli ve ilerleyici olduğuna şüphe yoktur. *Yalnız nereye ve niçin ilerliyoruz ve bu ilerlemeden kimler istifade ediyor?* İşte bunları bilmiyoruz. Halbuki bu sorularda hakikaten hayati olan meseleler vardır: *İlim ve teknik vadisinde günden güne vaki olan ilerlemelerin temin ettiği kudret bizi nereye götürüyor ve kimlerin istifadesinde kullanılıyor sorusunu her türlü iyilik, güzellik ve adalet gelişmeleri hakkında da rica edebiliriz* (Tunç 1942a, vurgular benim).

Aynı soruyu 1931 yılında soran Ülken ise şöyle demektedir:

> *technique* sahasında biz hakikati fayda için kullandık, ve yekpare olan şeyi ihtiyacımız için parçalara ayırdık. Ancak *technique*'ten *Ethique* ve *Politique* sahasına geçtiğimizde mesele değişir. Burada münasebetimiz eşya ile değil, insanlarladır. Burada fikirleri faydamız ve ihtiyacımız için parçalara ayırmaya hakkımız yoktur... *Ethique* ve *politique* sahasına geçince, bu sun'i tefrikten vazgeçerek, hissi tekrar fikirle birleştirmek için cehitler yapılmıştır (Ülken 1931b:9).

Gelenekçi-muhafazakâr aydınlar, Kemalist modernizmin sınırları içinde iyilik, güzellik ve doğruluk ilkelerini birbirlerinden ayırma amacını gütmüşlerdir. Ülken'in *Bergson'a Dair Yeni Bir Kitap* adlı makalesinde de belirttiği gibi akıl ile his sahalarını ayırmak, hissin mevzuu olan sanatla, ilim ve felsefeyi karıştırmamak konusunda gösterilen hassasiyet, bilimci Kemalist pozitivist ruh ile gelenekçi-muhafazakârlık arasında, sonuçta farklı modernizm anlayışlarının çatışmasına dönüşen felsefi ve siyasal ihtilafların ortaya çıkmasına neden olmuştur (Ülken 1939c:1007).

Temel bir gelenekçi-muhafazakâr sorun olan his ve fikir alanlarının kendi bütünlüğünün korunması fikri, diğer bir deyişle akıl ve hayat alanlarının karıştırılmaması, Safa'nın *Türk İnkılâbına Bakışlar* adlı kitabında sunduğu Kemalist İnkılap yorumu ile de örtüşmektedir. O'na göre "hayat" ve "kitap" metaforlarının işaret ettiği gibi "kitaptan ve hayattan doğan ihtilaller vardır. Birincilerin hareket noktası ideal, ikincilerin hareket noktası realitedir" (Safa 1990 [1938]:190). Gelenekçi-muhafazakâr metinlerde hayatın kitaba karşı başkaldırısı, değişik metaforlar yolu ile gösterilmiştir. Kitap aklı, akılcılığı ve toplumsal bir projeyi işaretlemektedir. Gelenekçi muhafazakârlar kitap-hayat karşıtlığı ile devrim ve modern toplum yaratmak idealini kitap adamlarının topluma dayattıkları erekçi bir model olmaktan çıkararak, irade adamlarının toplumsal yaratıyı sevk edi-

ci iradelerinin önceden kestirilemez bir sonucu olarak değerlendirmek eğilimindedirler. Ülken'in Bergson'da hürriyet sorununu değerlendirirken vurguladığı gibi, irade adamı ile kastedilen 'büyük adam' maddenin ve itiyadın esaretinden en fazla kurtulan, yalnız insiyaklarında ve hadsindeki tarihi zarurete her bir suretle tabi olan insandır. Böylece tarihi büyüklük adeta bu 'kurtuluş fiilinde tezahür etmektedir" (Ülken 1937a:54). Gelenekçi muhafazakârlar Osmanlı düzeninin yıkılmasını kabul etseler de devrimin kitaba dayalı bir model çerçevesinde köktenci uygulamalara girişinesini onaylamamaktadırlar. Ülken'in belirttiği gibi, inkılabın hareket noktası cemiyeti bir eşya gibi görerek ona şekil vermeye kalkışmak olmamalıdır çünkü "ekol farkları ne olursa olsun herkes (bilir ki) cemiyet hali sonradan çıkmış, insanların keyfine bağlı ve yapma bir hal değildir" (Ülken 1946e: 2). Bu noktadan hareketle Safa, hayatın iradenin serbestçe ifade edildiği bir imkanlar alemi olduğunu, bir "programın kapalı çerçevesi" içine hapsedilemeyeceğini ve kendisine yalnızca "müşahede ve tecrübeyi rehber edin(erek) geniş bir imkan alemi içinde gerçekleş(eceğini), (g)erçekleşmeden evvel (de), bir sistem halinde Türk inkılabının hiçbir kitabta yeri (olmadığını) ... Türk inkılabının bir kitabı varsa, (onun) canlı bir tarih ve hayatın ta kendisi" olduğunu ileri sürmektedir (Safa 1990 [1938]: 190-1).

Kapsamlı bir akılcılık eleştirisinden güç alan Safa, yukarıdaki alıntı çerçevesinde de değerlendirilebileceği gibi, Tunç'un Bergsoncu felsefesinin de etkisi ile hayat denen imkanlar aleminin akli şemalarla anlaşılamayacağı noktasına dayanarak, Aklın, Oluş'un bütün imkanlarını kavrayamayacağını, çünkü hali hazırda kendisinin bu oluşun bir parçası olduğu tezini canlı bir biçimde savunmaktadır (Bkz.: Tunç 1942f, 1942g, 1942h). Bu anlayışın dayandığı Bergsoncu hassasiyeti Ülken şöyle ifade etmektedir:

> Bergson'a göre inkılap yaratıcı tekamülün ve hayat hamlesinin eseridir ... (ve) beşeri hayat mütemadiyen inkılaplar içerisindedir. ...(Ancak) beşeri hayat şekilleri için de her nevi gaiyetten bahsetmek beyhudedir. Umumiyetle inkılaplarda düstur gibi alınan mefkureler, tabii zaruretlerin tahmil ettiği gayeler değil fakat bizzat müşterek izahların doğurduğu *refoulement*'lar tarafından ileriye sürülen 'beşeri gayeler'dir" (Ülken 1937b:84,87,88).

Kurtuluş Savaşı'nı bir hayat hamlesi olarak değerlendiren Safa, Avusturya'nın Ankara Büyükelçiliği müsteşarlarından Norbert von Bsicoff'un Burhan Belge tarafından dilimize çevrilen *Ankara* isimli kitabından yaptığı bir alıntı ile, "sekiz on senedir" savunduğu tezinin geçerliliğini büyükelçinin tespitleriyle de zenginleştirerek güçlendirmeye çalışmaktadır. Safa'nın aynı kitaptan aktardığına göre Türk devriminde "sevk ve idarenin tamamen hayata göre yapılması, inkılabı ve devleti cemiyetin inşası işini önceden kabul edilmiş bir ideale karşılaştırmak külfetinden kurtarmıştır" (Safa 1990 [1938]:192). Bu felsefi anlayış çerçevesinde uzak durulan erekçilik anlayışı ve bu anlayışa dayanılarak ileri sürülen

toplumun akli/rasyonel planlar ve sistemler çerçevesinde kurulamayacağı iddiası, baskın bilimci/pozitivist Kemalizm anlayışı ile bir yol ayrımına gelinmiş olduğunun da işaretlerini vermektedir.

Gelenekçi muhafazakârlar tarih içinde herşeyin değişmeye mahkum olduğunu belirtirken bile, esas olanın değişme güçlerini takviye etmekten ziyade dil, din ve folklor gibi milli geleneği oluşturan ve taşıyan tarihsel yapıların çöküşlerinin önlenmesi olduğunu vurgulamışlardır.[10] Uluslar birbirlerinden farklı kültürel varlıklar olarak modern çağların öncesine kadar giden tarihlere sahiptirler. Ancak modern çağın uluslar çağı haline gelmesi, evrensellik fikrinin çözülerek farklılık bilincinin uyanması ile mümkün olmuştur. Milletleşmek halihazırda varolan ve tarihsel olarak belirlenmiş kültürel farklılıkların bilincine sahip olarak, bu farklılıkların göstergelerini kamusal ve özel hayatta tecrübe edilebilir bir hale getirmektir. Safa'nın deyişi ile milliyetçilik, "millet oluş(un)" bilincidir. (Safa 1942a:5) Farklılık bilinci üzerine inşa edilecek olan yeni toplumsal düzen her toplumun kendi tarihsel deneyiminden çıkartılacaktır (Safa 1942e:5; Ülken 1931a:123-130). *Kültür Haftası* dergisinin 1936 yılında çıkan ilk sayısında *Kültür Nedir?* başlığını taşıyan makalede kültür kelimesini yalnız başına ilk defa kullanan Herder'e atıfla kültürün nasıl farklılık bilinci içinde ilerleme anlamına geldiği vurgulanmaktadır.

Gelenekçi muhafazakârlar, milletleri özgün kültürel varlıklar olarak yaratan süreçleri ve yapıları anlama ve tanıma arzusu ile tarihe yönelmişlerdir çünkü "millet içtimai bir evrimin mahsulüdür" (Baltacıoğlu 1933a:15-17; Ülken 1948:51). Tarih, gitgide karmaşıklaşan ve farklılaşan modern toplumlarda, geçmişten devralınan değerlere modern toplumların bütünleşmesini sağlamak üzere yönelen bir bilinçlilik haline işaret etmektedir. Ülken'in de işaret ettiği gibi, "tarih şuuru kendi varlığımızın köklerini tanımak ve bugünkü hayatımızın potansiyellerini aydınlatmaktır" (Ülken 1948:227). Benzer şekilde Baltacıoğlu, "tarihinin mevzuu(nu) beşeri müessislerin mazideki tecellilerinin mütalaası" olarak görmektedir (Baltacıoğlu 1933a:17,59). Gelenekçi muhafazakârlar, geleceğin toplumunu kurmayı amaçlayan Kemalizmin modernist etkisi altında, modern sanata, ahlaka ve lisana milli bir öz vermek ve "cemiyetin yeni müesseselerine intibakı(nı)" sağlamak için tarihe yönelmişlerdir (Baltacıoğlu 1933a:67). Ancak bu çerçevede ortaya çıkan köken arayışını, Baltacıoğlu'nun da vurguladığı gibi, geçmiş insan, güzellik, iyilik ahlak anlayışlarını araştırarak, onlardan modeller ve idealler yaratmak arayışı şeklinde anlamamak gerekir (Baltacıoğlu 1933a:60). Ancak hiçbir toplum da yoktan var olmaz (Baltacıoğlu 1933a:68). Baltacıoğlu bu noktada çok önemli bir vurgu yaparak, eski yaşantıyla yeniyi birbirine bağlayan şeyin "müesseseler arasındaki bitişiklik" olduğunu "yoksa ruh-

10 *Tarih ve Terbiye* adlı kitabında Tunç'un "Yine Tarih Karşısında" (1927) adlı makalesine atıfta bulunan Baltacıoğlu, tarihe olan ilginin artmasını bugün içinde şahsiyetin bütünlüğünü kurma arzusunun bir işareti olarak değerlendirmektedir.(Baltacıoğlu 1933a:50-1).

lar ve kıymetler arasındaki birlik, tekerrür ve iltibas" olmadığına işaret etmektedir (Baltacıoğlu 1933a:66). Ruhlar ve yaşantılar arasındaki bu birliği arayanlar ve tarihe bu anlamda bir model ve malzeme alanı olarak yaklaşanlar, Kemalist rejimin yaratıcılığını anlamayan ve "ölü müesseseler(in) şekillerini, vasıflarını, kazanmak ve öğrenmek" isteyenlerdir. (Baltacıoğlu 1933a:66). Baltacıoğlu için "bu mazi pazarında yeni hayatı yaratacak mal" bulunmamaktadır. Ona göre "yeni hayat için yeni gıdalar aramak lazımdır" (Baltacıoğlu 1933a:65). Baltacıoğlu bu görüşünü Bergson'un Roger Marx'ın *L'Art Social* (1913) adlı kitabı dolayısı ile yaptığı bir değerlendirmeye dayandırmaktadır. Baltacıoğlu, Bergson'nun "büyüklüğünü dayima muhafaza etmiş olan sanat ananemize ananeviyi tekrar ede ede değil, bizzat yeniliği aramak suretile hizmet edebiliriz" dediğini vurgulayarak, şunları söylemektedir:

> Filhakika yeniliğin metodu taklit değildir. Her devrin "yüksek hayrı" başka bir devirde değil kendisindedir. Eski Yunanlılar için yüksek hayır bir Müsül vasıtası ise mutlak zeka idi. Orta zamanlar medeniyetinin yüksek hayrı sırrı hakikat, bunu bulmak usulü ise züht ve takva idi. Rönesansın yüksek hayrı, tabiat oldu, vasıtası tabiate imtisal idi. Zamanımızın yüksek hayrı beşeri şahsiyettir, vasıtası hürriyettir (Baltacıoğlu 1933a: 65).

Tarihi bir model ve mefkure bulmak için yapılan uğraşları, eninde sonunda ananeviyi tekrar canlandırarak, yeni rejimin hayat görüşünün dayandığı kaynakları anlayamayacağı iddiasıyla red eden Baltacıoğlu için tarih, "içtimai oluş ve gidiş hatsini kazandırma(lıdır)" (Baltacıoğlu 1933a: 68). Bu çerçevede gelenekçi muhafazakârlar için uluslaşmak *(milletleşmek)* bir ideal olduğu kadar yaşanan bir süreçtir; çünkü bizatihi "içtimai hayat bir parçalar yekûnu değildir, oluş halidir" (Baltacıoğlu 1933a:65). Ülken de "millet(in) hem var olan birşey hem de kendine doğru çevrildiğimiz bir ideal" olduğunu belirtmektedir (Ülken 1948:57). Bu çerçevede tarih, Baltacıoğlu'nun ifadesiyle, gelenekler içinde ortaya çıkan "bitişikliklerin" araştırılmasına yönelmelidir. Milletleşmek, toplumu olduğu gibi var eden tarihsel "bitişikliklerin" bilincine varıldığı bir süreç olarak değerlendirilmektedir.

Gelenekçi muhafazakâr çevre geleneksel yapıların değişmesini bu yapıların modern çağda varlıklarını sürdürebilmeleri için gerekli görmektedir. Böyle bir tutum, tarihsel rolünü ulusal yerel geleneği korumak ve canlandırmak olarak tarif eden Kemalist kültürcülük hareketi içinde gelişen romantik eğilimlere de kaynaklık etmektedir. Anadolu'nun yaşayan geleneği; evrenselci ümmet anlayışından kopuşun ilacı olarak görülmektedir. Cumhuriyetin ilk kuşak gelenekçi muhafazakârları, geçmiş bir zamana ait olarak gördükleri ve çatışan bir "yüksek hayır" anlayışına dayanan evrenselci dinî geleneğin yeniden keşfedilmesini değil, Kemalist siyasetin ve ekonomik yapıların kurumsallaşmasına hizmet edecek olan yaşayan geleneğin, zamanımızın en "yüksek hayır'ı" olan "şahsiyet" ve "hürriyet'in" elde edilmesi için seferber edilmesini gerekli görmektedirler (Ağa-

oğlu 1936b: 22,38; Baltacıoğlu 1933a: 59-65; Safa 1936:8, 1938:202-7; Ülken 1957 [1924]:197-204,1935)

Şahsiyetin kültürel kurgusu

Cumhuriyet'in kuruluşundan 1940'ların ortasına kadar gelenekçi-muhafazakâr üslûp ağırlıklı olarak milliyetçi-romantik temalar içinde gelişmiştir. Bu temalar içinde olgunlaşan millet anlayışı, 1930'lu yıllarda gelişen Kemalist kültürcülük hareketinin de yansımalarını taşımaktadır. Kemalist yöneticiler ve gelenekçi-muhafazakâr aydınlar halihazırda varolan kültürel pratiklere tarihsel bir boyut kazandırma çabasındadırlar. Kültürcülük eğilimi, dilin ve dinin Türkleştirilmesi çabaları ile daha da kuvvetlenmiş ve Kemalist modernizmin evrensel kurumlarının tarihselleştirilmesini amaçlayan gelenekçi-muhafazakâr idealle bütünleşmiştir. Gelenek ve kültür üzerine tarihsel bilinci uyandırmaya yönelik çabalar ve gelenekçi-muhafazakârların bu çerçevedeki faaliyetleri, ulusun Türklük hissinin ve şahsiyetin tarihsel olarak belirlenmiş olduğunun kanıtlanmasını hedeflemiştir.

Bu çerçevede şahsiyete yapılan gelenekçi-muhafazakâr vurgu, ulusal kültür dünyası içine doğması beklenen yeni insan idealinin ne olduğu konusunda da önemli ipuçları taşımaktadır. Bir diğer deyişle, gelenekçi-muhafazakârların şahsiyetçi tezleri, 1920'lerin başında *Dergâh* dergisinin yayınlanması ile daha da belirginleşmeye başlayan Ziya Gökalp karşıtı bir felsefi öbeklenmeyi başka bir minvalde Cumhuriyet dönemine taşımıştır. Gökalp'ın cemiyet ve ferd ilişkilerini açıklamaya yönelik cemiyetçi felsefesi Kemalist yönetici seçkinler arasında ne tür yankılar uyandırırsa uyandırsın, şahsiyetçi felsefi eğilimleri dolayısı ile söz konusu aydınlar arasında ciddi tereddütlere yol açmıştır. Örneğin Ülken'e göre, Gökalp'ın "ferd yok, cemiyet var, hak yok, ödev var" tezi, insanı Tanrı karşısında her şeyden önce mutlak bir kul gören İslami fıkıh anlayışının sekülerleştirilmiş bir biçimidir ve bu nedenle de çabuk benimsenmiştir. (Ülken1946f:2). Ülken, Gökalp'in içtimai pozitivizmini doğuran nedenleri İttihad ve Terakki'nin yükselişi içinde bulmaktadır. Ülken'e göre İttihad ve Terakki'nin yükselmesi ile "içtimai meseleyi ifade edecek" yeni bir "lisana" ihtiyaç duyulmaya başlanmıştır. Bu lisan "hem müsbet ilimlere dayanmak iddiasıyla hareket" edecek, "hem de bu efkarı umumiye-yi rahatsız" etmeyecektir. Bu lisan aynı zamanda "dine, ahlak, dile.. ve bütün içtimai kıymetlere karşı muhafazakâr bir bakışla hakim zümrenin yapmak istediği reformaya uygun" olacaktır. Bu lisanın dert etmediği tek şey "cemiyetin hakiki derdine cevap" vermek ve "yarayı deşmeye" kalkmaktır (Ülken 1942a:12). Ülken, Gökalp'ın içtimai pozitivizminin "Comte ve Durkheim'ın içtimai felsefe(lerine)" dayandığını belirterek, bu yeni anlayışın "kanaatini kitleye iman halinde telkin edebilmek için ... fıkhın mutlak emirleri yerine içtimaiyatın ilmi mefkuresini ikame" ettiğinin altını çizmektedir (Ülken

1942a:13). Safa'ya göre de Gökalp, yeni çağın milletler çağı olduğunu ilk sezen düşünürdür. Ne var ki sosyal felsefesi bakımından Durkheim'ın basit bir talebesidir (Safa 1941:b: 5; Ülken 1942a).

Gökalp'in cemiyetçi siyaset felsefesine karşı mesafeli duran gelişen gelenekçi-muhafazakâr çevre, bu mesafelerini, insanın bilinemeyen, hesaplanamayan "insani" yanı ile, bilinebilir toplumsal yanı arasındaki dengenin peşinde olan şahsiyetçilik felsefesine dayandırmıştır (Baltacıoğlu 1936a:3; Tunç 1948; Ülken 1932:3; ayrıca bkz.: Yöntem 1941). Bu bağlamda sözü edilen "şahsiyet", Ülken'in belirttiği gibi, "manevi-ruhi vasıfların yüksek birliği, insanın özerklik ve bağımsızlığının kaynağıdır" (Ülken 1933: 16-71, 1948:17). Ülken'e göre "şahsiyet, insanı toplumdan hem bağımsızlaştırır hem de onunla bir arada tutan bağları yaratır.... Şahsiyet toplumsal ve cemaat değerlerinin insan bilincindeki basit yansımaları ile şekillenmez. Eğer öyle görülürse, insanın bu değerlerin yaratıcısı olmadığı, dolayısı ile külli ve müşterek olan içtimai hayat karşısında, hususi ve münferit bir hayatın da esası olamayacağı" görüşüne varılır (Ülken 1948:18). Gökalp böyle bir görüşü savunmuştur. Gökalp'e göre "şahsiyet ferdin içtimai varlığıdır". Gökalpçı cemiyetçilik "her ferd(in) cemiyeti kendine göre aksettir(diği) bir monad (olarak görüldüğü) bir tür içtimai monadcı(lığa varmaktadır)" (Ülken 1948:18). Ülken'in belirttiğine göre Gökalpçılığın en önemli yanlışlarından birisi de içine düştüğü zihincilik (entellektüelizm) hastalığıdır. Bu hastalıktan dolayı Gökalpçı cemiyetçilik, özerklik ve özgürlük sorunlarını açıklayamaz. (Ülken 1948:18). Gökalp'ın cemiyetçilik görüşüne karşı gelişen "ferdiyetçilik" ise "pragmatizm felsefesinden" etkilenerek "mutlak bir ferdiyet fikrini" ileri sürmüştür. Bundan dolayı ferdiyetçi "ahlakın (da) dayandığı hiçbir külli kaide yoktur" (Ülken 1948:19). Halbuki şahsiyet "ne ferdin kendi kendine yarattığı manevi bir teşekkül ne de cemiyetin ferdin şuuruna aksettirdiği kıymetler alemi olarak telakki edilebilir... Şahsiyet bütündür (ve) ... ancak karşılıklılık kuramı ile açıklanabilir" (Ülken 1948:20; ayrıca bkz.: Ülken 1931a:69-193).

Gelenekçi-muhafazakâr aydınların tahayyülündeki insan, istek ve ihtirasları doğrultusunda faaliyette bulunan ve oluş halini devamlı tecrübe eden bir varlıktır. İnanç, beğeni, haz gibi tanımlanamaz olan, ancak insan dünyasını ve onun ürünlerini *(kültür)* olduğu gibi de var eden maneviyat alanı, esasen bir tür bilinmezler dünyasıdır (Bkz.:Baltacıoğlu 1930, Ülken 1933, Tunç 1929). İnsan dünyasını bir tür bilinemezler alanı, insani faaliyetin kaynağını da sadece akıl ile asla kavranamayacak bir sırrın parçası görerek, insanı, Baltacıoğlu'nun deyimi ile bir "cism-i hendese" olarak anlamamak gerektiğine işaret eden gelenekçi-muhafazakâr anlayış, Cumhuriyetin bilimci (zihinci diye okuyunuz) ve cemiyetçi eğilimlerinden farklı bir felsefi-siyasal eğilime işaret etmektedir (Baltacıoğlu 1936a:3). Gelenekçi muhafazakârlar Cumhuriyetçi düşünüşü, akılla hissin uzlaştırıldığı bir felsefi zemine oturtınayı amaçlamaktadırlar. Radikal modernistler gibi devrimin yeni bir siyasal insan yaratacağının farkındadırlar. Ancak

bu yaratı süreci, insanı sadece toplumun emrine vererek, yani onu sadece kamusal bir varlık olarak tanımlayarak değil, insanın yaratıcı gücünü seferber ederek başarılmalıdır. Dolayısı ile modern kurumlar örgütleyici olmaktan ziyade toplumsal ve bireysel güçleri seferber edici bir işleve sahip olmadırlar. Devletin ve onun dayandığı modern kurumların belirli bir denetim ve örgütleme gücü olacaktır ancak bu gücün sınırlarını şahsiyetin özerkliği ve kendini gerçekleştirme olanakları çizmektedir.

Kemalist devletin örgütleyici siyaset anlayışına karşı, siyasetin amacını toplumun yaratıcı güçlerini seferber etmekle sınırlı tutan gelenekçi-muhafazakâr çevre, şahsiyet ve kültür vurgusuyla baskın modernizm görüşünün olumlu bir yorumunu yapmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede değerlendirilen yeni siyasal insan anlayışının dayandığı soyut yurttaşlık ilkesi, Türk aydınının içine düştüğü formalizm ve nominalizm hastalıklarının bir işareti olarak değerlendirilerek, gelenek ve kültür içinde insanı olduğu gibi bir ulusun üyesi yapan değerlerin araştırılmasına girişilmiştir. Gelenekçi muhafazakârlara göre insan, faaliyetleri bakımından bir kültür coğrafyası içinde yaratıcılığını kazanmakta ve Baltacıoğlu'nun deyişiyle, kurumların "bitişikliliği" yoluyla tarih içinde taşınan ve her an değişen bir toplumsal kimliğin taşıyıcısı haline gelerek, özerk bir şahsiyet olarak vücut bulmaktadır. Ülken'in de vurguladığı gibi, özerk şahsiyeti yaratmak için seferber edilecek olan milli kültür de "milletin yaratıcı kuvvetlerini geliştirebilmek için yapılan hazırlıkların bütünüdür" (Ülken 1948:7). Milli kültürün irrasyonel özünü folklor, örf, adetler ve gelenek oluştururlar. Şahsiyetin kendisini somut bir varlık olarak gerçekleştirdiği bir tür bilinmezler alanı olarak görülen kültürün, özünde akıl ve bilimle anlaşılamayacak bir özgünlüğe de sahip olduğu ima edilmektedir. Şahsiyetinin tekilliğini ve özgünlüğünü oluşturarak, ona yaratıcı gücünü veren ve en saf biçimi ile ulusal-yerel gelenekler yolu ile nesilden nesile aktarılan "beşeri hafıza" (Baltacıoğlu 1933a:61), modernleştirici devletin örgütleyici siyasalarından korunmalı ve seferber edilmelidir; çünkü Baltacıoğlu'nun belirttiği gibi bir "devlet kurmak kolay, ulus yapmak çok zor, ama geleneği yaratmak imkansız(dır)"(Baltacıoğlu 1942a:2, 1934h:8; ayrıca bkz.: Ülken 1931b:4-13).

Gelenekçi-muhafazakâr fikir haritasının önemli bir parçası olan insan ve şahsiyet anlayışları, klasik Batı liberalizminin bağlandığı rasyonel insan ilkesine denk düşmemektedir. Ülken'in *Aşk Ahlakı* adlı kitabında öne çıkan ahlakçı insaniyetçiliği, Baltacıoğlu, Ağaoğlu ve Safa'nın şahsiyetçi eğilimleri, ancak ve ancak ferdiyetçilik belirli bir zaman ve mekan içinde tanımlanan somut ve tarihsel insana yönelik bir bilgi olarak değerlendirilebilir ise ferdiyetçi sayılabilirler (Baltacıoğlu 1935a, 1934a:2, 1934d:2; Safa 1941e:4; Ülken 1938a:1-2) Safa'nın "Dünyada insan var mı?" adlı makalesinde, Fransız muhafazakârlığının önemli isimlerinden Joseph de Maistre'den yaptığı alıntı bu konudaki gelenekçi-muhafazakârlar anlayışı gözler önüne sermektedir:

> Meclislerimiz insan için kanun yapmak istediler. Halbuki dünyada bir tek insan, bomboş bir hayal... İtalyanları Ruslar ilah... Gördüm; fakat insan denilen mahluka bütün ömrümde hiç rastlamadım. Bütün milletler için yapılan bir kanun hiç biri için yapılmamış demektir. Bu, halis bir tecrittir, ideal bir faraziyyeye göre zekayı işleten skolastik bir eserdir ki hayalî mekanlarda oturan bir insana hitap eder (Safa 1941c:4).

Gelenekçi-muhafazakâr aydınlar klasik Batı liberalizminin evrensel rasyonel insan anlayışına karşı Türk toplumu içinde şahsiyetinin sırlarını açığa vuran somut Türk insanının anlam dünyasını keşfetmeyi hedef edinmişlerdir. Gelenekçi muhafazakârlar bu çerçevede kurgulanan bir tekillik ve farkçılık modeli dolayısıyla siyasal, estetik ve ahlaki ilgilerini geliştirmişlerdir. Son tahlilde de Cumhuriyet seçkinlerinin "biz bize benzeriz" şiarının felsefî, siyasi ve estetik nedenleri üzerinde yoğunlaşan gelenekçi-muhafazakâr bir külliyat ortaya çıkmıştır. Bu vurgu sayesinde gelenekçi-muhafazakâr aydınlar, siyaseten gözden çıkarıldıkları dönemlerde bile Kemalist iktidar yapısının kıyısında, özellikle üniversite ve diğer kültür kurumları içindeki ayrıcalıklı ve öncelikli yerlerini muhafaza edebilmişlerdir.

Gelenekçi muhafazakârlar için insanın tekil bir tarihin ve geleneğin ürünü olduğu, belirli bir milletin üyesi olarak değer kazandığı gözönünde tutulacak olursa, Safa'nın *Türk İnkılâbına Bakışlar* adlı kitabında sözünü ettiği "yarım adam," modernleşmenin derinleşmesi ile temel değerlerini kaybetmiş ve eskilerinin yerine de yenilerini koyamamış, *hal* içinde gözlenen örnek insan tipine işaret etmektedir (Safa 1990[1938]:90-7). Ülken'e göre "formalizm, nominalizm, muhtevasız şekilcilik.... entellektüelizm hastalıkları" nedeni ile "romantizm kök bulamamış"; "tam bir dualizme (düşülerek)" toplum yarım adamlar toplamı haline gelmiştir (Ülken 1948:22). "Yarım adamın" hayat karşısındaki şizofrenik tutumunun tasviri çerçevesinde, Kemalist devrim öncesi modernizasyon (batılılaşma olarak okuyunuz) çabalarının ulusal kültür üzerindeki yozlaştırıcı etkilerine de işaret edilmektedir (Ülken 1931a:167; ayrıca bkz.:Ülken 1943b; Baltacıoğlu 1935a:6; Safa 1932, 1941c:4). Gelenekçi muhafazakârlar için ne insan ne de toplum, herhangi bir model doğrultusunda şekillendirilemezler. İnsan'ın gelişmesi şahsiyetin derinliklerinde bulunan kabiliyetler ve özgünlükler, kültür içinde onu sürekli kılan gelenek, adet ve örflerde gizli, kavranamaz öz seferber edilerek sağlanabilir. Gelenekçi-muhafazakâr kendilerini toplumun ve şahsiyetin irrasyonel özünü araştıran kâşifler olarak görmektedirler.

Devlet paternalizmi ve "devlet baba"

Ulus-devlet yapılarının işlevleri geleneksel Osmanlı sistemi içindeki devlet yapılarının işlevlerinden farklıdır. Ulus-devlet, yurttaşın refahını arttırma amacının yanısıra toplumsal düzeni geliştirme sorumluluğunu da üzerine almış *devlet baba*'nın gerçek görüntüsüdür. Gerçekten de Osmanlı devlet anlayışında,

anayasacılık ve Osmanlıcılık hareketlerine kadar Osmanlı sisteminin dayandığı dinsel-cemaat kompartmanlarını herhangi bir toplumsal düş çerçevesinde dönüştürmek gibi bir misyonun varlığından söz etmek güçtür. Geleneksel Osmanlı kamu felsefesi toplumsal düzeni (nizam) ve statükoyu korumak amacı üzerinde kurulmuştur.

Gelenekçi-muhafazakârların şahsiyetçi ve kültürcü eğilimleri Kemalist ulus-devleti paternalist bir çerçevede *devlet baba* olarak gören yaklaşımlarıyla da uyumludur. Bu fikir çevresine göre, gelişen ferdiyetçi eğilimler yeni ulusal düzeni anarşik bir düzene çevirebilirler (Ülken 1931a:VII).[11] Ulus-devlet ulusal düzenin vazgeçilmez bir parçasıdır ve Ağaoğlu'nun belirttiği gibi "devlet (de) özü itibariyle devletçidir"[12] (Ağaoğlu, 1933:61). Grubun en "liberal" üyesi olan Ağaoğlu, *Kadro* aydınlarının yorumundan farklı olsa bile kendisini hâlâ "Kemalist", "inkılapçı", ve "devletçi" olarak tanımlayabilmektedir (Ağaoğlu 1933:56-7). Gelenekçi muhafazakârlar, bütün "şahsiyetçi" ve "hürriyetperver" özlemlerine rağmen devleti, ferd iradesinin özgür ifadesi ve toplumsal düzenin korunması için gerekli koşulların sağlanmasında tek ve mukaddes varlık olarak kabul ediyorlardı (Safa:1933g, 1942h:5). Dolayısı ile ulusal düzenin koruyucusu olan devlet, yurttaşların refahını arttırmak için de gerekli önlemleri de almak zorunda idi (Safa 1942h:5). Baskın devletçi eğilimlerine rağmen gelenekçi muhafazakârlar, devletin topluma müdahalesinin meşru sınırlarını çizmeye çalışmışlardır. Devlet, millet ve hükümet arasındaki işlevsel farklılıklar, devlet ve hükümeti ayrı kurumlar haline getirerek, özellikle hükümetin milletin iktisadi ve siyasal faaliyetlerine müdahale sınırlarını çizmektedir (Ağaoğlu 1933:41-68). Ağaoğlu'nun belirttiği gibi, hükümet, devlet ile millet arasında modern çağlarda ortaya çıkan işlevsel farklılığın sonucunda yaratılmış yeni bir kurumdur. Milletin siyasal, sosyal ve özellikle de ekonomik faaliyetlerini düzenleme ve kontrol etmek konusunda hükümetin sınırlı bir rolü olmalıdır (Ağaoğlu 1933:41-68;Safa 1933g). Siyasal alanda devlet paternalizmine bağlı kalan gelenekçi-muhafazakâr aydınların, özellikle ekonomi alanındaki, kimi devletçi uygulamalara karşı yönelttikleri eleştiriler, 1923 yılında Mustafa Kemal'in inisiyatifi ile toplanan İzmir İktisat Kongresinde alınan kararlar çerçevesinde ortaya çıkan serbesti çizgisinin ötesine geçecek bir ekonomik model veya program doğrultusunda gelişmemiştir.

Buna karşın gelenekçi-muhafazakârlar, Kemalist devletin üstlendiği kollama ve koruma misyonun bir çeşit devrimci aşkıncılığa dönüşmesi konusunda ihtiyatlı bir tutum sergilemektedirler. Ulus-devlet paternalizmi, ulusal şahsiyetin

---

11 Safa için Cumhuriyet yöneticileri özgürlük ve düzen, insan iradesi ve toplumsal zorunluluklar arasında bir denge kurmak zorundadırlar (Safa 1933f). Baltacıoğlu da kendi evrim görüşünün sosyal zorunluluklar ve özgürlük arasındaki ince çizgi üzerinde denge arayan bir yaklaşım olduğunu vurgulamaktadır (Baltacıoğlu 1934i:11).

12 Safa özellikle 1929 Büyük Bunalımı sonrasında liberal dünyada devletçi politikaların uygulanmaya başlandığını ve devletin hem ekonomik hem de siyasal hayat üzerindeki kontrolünün arttığını vurgulamaktadır (Safa 1933g).

kendini ifade etmesine olanak verdiği ölçüde olumlu karşılanmaktadır. Devlet paternalizmi şahsiyet üzerine yapılan gelenekçi-muhafazakâr vurguyla da çelişmez. Ülken, şahsiyetin gelişmesini tarihi şartlara bağladıktan sonra bu şartların olmadığı durumlarda "insan şuur ve iradesinin işe karışması gerektiğini" belirterek, eklemektedir:

> Birinci durumda bulunmadığımız için, biz ancak ikincisini tatbik ve tecrübe edebiliriz. Böyle bir tecrübe ise Belediyeleri teşkilatlandırmak, vakıfları kuvvetlendirmek, meslek birliklerini arttırmak, insanlara kendi başlarına iş yapmak ve iradesini kullanmak alışkanlıklar ve zevklerini verecek bütün yolları hazırlamakla mümkündür (Ülken 1946f:4).

Devlet, toplum üzerindeki doğal ve tarihsel paternalizmiyle, şahsiyet ve toplumun yaratıcı özünün özgür ifadesi için gereken siyasal ve toplumsal seferberliği sağlamakla yükümlü tutulmuştur. Baltacıoğlu'na göre devlet, vatandaşlarının kendilerini gerçekleştirmeleri için gerekli toplumsal, siyasal ve kültürel koşulları yaratmakla sorumludur (Baltacıoğlu 1938c). Köklü bir modernleşme hamlesinin başarılabilmesi için, kültürün birleştirici unsurlarının seferber edilmesi, kendisini ulusun yaratıcı iradesiyle bir tutan devletin vazifeleri arasında sayılmaktadır.

Kemalist kültürcülük anlayışı içinde yer bulan milliyetçi romantizm, gelenekçi-muhafazakârların devlet paternalizmine verdikleri coşkulu desteğin de temelini oluşturmaktadır. Kültürcü-romantik bir anlayış içinde onaylanan devlet paternalizmi, Türk toplumunun endüstrileşmesini, demokratikleşmesini ve günlük hayatın dünyevileşmesini sağlayacaktır (Bkz.:Baltacıoğlu 1934a: 8, 1934b:4). Romantik-milliyetçi yönelimli gelenekçi-muhafazakâr aydınlar, devlet paternalizmini ferdiyetçiliğin yıkıcı etkilerine karşı sağlam bir kalkan olarak da görmektedirler (Tunç 1942k). Safa'nın edebi çalışmalarında da izlenebileceği gibi, ferdiyetçi felsefenin taşıyıcısı olan Batılılaşmış tip, özel çıkarlarını ortak çıkara karşı bencilce savunan çürümüş bir örnektir (Ayrıca bkz.: Tunç 1942b) Ferdiyetçiliğin dayandığı bireyci-faydacı ahlak, kamu yararı ile çelişen durumlarda bile kişisel servet ve birikim yaratılması yolundaki talepleri onaylaması nedeni ile, yeni ulusal ahlaki düzeni bozacak etkilerden biri olarak görülmüş ve reddedilmiştir. Dolayısı ile ahlaki içeriğe sahip bir liberalizm, gelenekçi-muhafazakâr çevre için tehlikeli bir eğilimdir. Ülken'in *Aşk Ahlakı* (1931) kitabında tasvir edilen *meratipler cemiyeti* bu çerçevede değerlendirildiğinde, toplumu mertebelere ayırmak ve her mertebede bir "ahlak tenasüdü" kurmak ideali, ferdiyetçi düşüncenin insan, toplum ve ahlak görüşleri ile derin bir görüş ayrılığa işaret etmektedir.

"Milli İdealimiz Apartman Yaptırmak mıdır?" adlı makalesinde kişilerin apartman yaptırma yarışını, diğer bir deyişle rant için yapılan yatırımları, adil olmayan kazanç örneği olarak gören Safa, ranta dayalı kazanç getiren yatırımla-

rı ulusal kaynakların ziyan edilmesi olarak değerlendirmektedir (Timurtaş 1970:36-40). Baltacıoğlu da *Demokrasi ve Sanat* (1931) adlı kitabında benzer görüşleri dile getirmiştir. Safa ve Baltacıoğlu için bu tür yatırımlar, insandaki gizli egoizm ve bencilliğin kendini açığa vurma işaretleridir. Kişisel hürriyet ve toplumsal vazife arasında bir dengenin kurulması gerektiğini söyleyen Ülken, ferdiyetçilerin anladığı gibi, "hürriyet(in) hudutsuz bir kudret ve metafizik bir imkan sahası" olmadığını vurgulamaktadır. (Ülken 1948:82). Devlet paternalizmi ferdiyetçiliğinin yıkıcı tesirlerinin bertaraf edilmesi için gerekli bir araçtır; çünkü "asıl önemli olan içtimai hürriyettir, mutlak hürriyet değil" (Ülken 1948:72). Söz konusu çevrenin önde gelen simalarının dönemin "liberal partileri" içinde üstlendikleri önemli görevler de göz önüne alındığında, Türkiye'de "liberal" ideallerin erken Cumhuriyet döneminden beri hangi tazyikler altında geliştiği ve daha önce söz ettiğimiz liberal-muhafazakâr anomalinin Türk düşünce hayatında nasıl bir çevre içinde geliştiği daha açıklıkla görülebilir.

Gelenekçi-muhafazakâr temalar, Kemalist devletin kurucu ilkelerinin eleştirisini hedeflememişlerdir. Gelenekçi-muhafazakâr idealler ve stratejiler, Kemalist modernizm anlayışına zenginlik katacağı varsayılan alternatif kavramlar yolu ile gelişmişlerdir. Gelenekçi-muhafazakâr aydınlar, yasa önünde eşitlik, mülkiyet hakkı, seçme ve seçilme hakkı gibi Cumhuriyetin yeniden şekillendirdiği biçimsel özgürlükleri savunmaktadırlar. Ne var ki, söz konusu savunma, gelenekçi-muhafazakâr tahayyüle varlığını ve canlılığını kazandıran felsefi-siyasal farkları daha da belirginleştirmiştir. Korumacı devlet-bireysel girişim, ferdiyetçilik-cemiyetçilik, özgürlük-düzen, eşitlik-hiyerarşi, yerellik-evrensellik, dincilik-dindarlık, değişim-denge, tutuculuk-modernizm arasındaki bir dizi kutuplaşmanın üzerinde temellenen gelenekçi-muhafazakâr eklektisizm, erken Cumhuriyet döneminin orta yol arayışlarının felsefi-siyasal dili halinde gelişmiştir (Safa 1939c;Tunç 1940, 1942ı,1942j; Ülken 1945).

Gelenekçi muhafazakârlık, Kemalizm, radikal modernizm

Osmanlı-Türk siyasetinde modernleşme hareketleri onyedinci yüzyılda başlamış olsalar da geleneksel sistem üzerindeki yıkıcı etkileri ancak ondokuzuncu yüzyılın başlarında belirginleşmiştir. Modern *(Batılılaşmış)* toplumsal ve siyasal biçimler, geleneksel Osmanlı toplumuna tedrici olarak sızmışlar ve ondokuzuncu yüzyıldan itibaren, özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun en fazla kentleşmiş ve yoğunlukla da gayrimüslim nüfusun yaşadığı bölgelerde, belirgin görünümlere kavuşmuşlardır. Bu dönemde değişik fikir hareketleri yeni toplumsal ve siyasal ilişkiler ağının ortaya çıkış nedenlerini açıklamaya yönelik cevaplar üretmeye çalışmışlardır. Toplumsal sorunlar üzerine artan ilgi, evrensel dinî kozmolojinin hakikatlerinin toplumsal sonuçlarını anlamaya çalışan açıklamaları ortaya çıkarmıştır. Ülken'e göre Osmanlıcılık, Türkçülük ve hatta İslamcılık gibi

dönemin yeni fikir hareketleri, toplumsal ve siyasal dengesizliğin neden olduğu problemlere özgün çözümler sunmak iddiasıyla ortaya çıkmışlardır (Ülken 1946a:3). Ondokuzuncu yüzyılda gelişen anayasacılık hareketleri de sivil ve/veya askeri bürokrasinin, geleneksel siyasi sistemi akılcı ölçülere dayanarak dönüştürmesi yolundaki ilk talepleri olarak değerlendirilebilirler. İster radikal ister reformist sonuçlar doğursun, dönemin anayasacılık hareketleri, Halife/Sultan'ın mutlak ve ilahi iktidarı üzerinde temellenen Osmanlı sistemini daha da zayıflatmıştır. Ülken'e göre, geleneksel siyaset alanında ve toplumsal ilişkilerde giderek derinleşen bu krizle birlikte ilerleyen modernleşme hareketleri *(Batılılaşma),* geleneksel kapalı cemaat yapısından açık bir toplum yapısına geçişin de işaretlerini taşımaktadır (Ülken 1948: 99-102).

Gelenekçi muhafazakârların yeni düzenin ahlaki ve siyasal ilke ve değerlerini arama çabalarının altında, Ülken'in *Aşk Ahlakı* adlı eserinde değindiği gibi dönemin sosyal, ahlaki, siyasi belirsizlik, karmaşıklık ve dengesizliklerine çözüm bulmak niyetleri yatmaktadır (Ülken 1931a:164). Baltacıoğlu hızlı bir modernleşme sürecinden geçen toplumlarda kültürel, siyasal ve ekonomik ikircikler ve belirsizliklerin yaşanmasının kaçınılmaz olduğunu belirterek, bunları yaşayan nesillerin -ki kendilerini de bu nesil içinde düşünmektedir - eski ile yeni arasında sıkışmış geçiş nesilleri olduğuna işaret etmektedir (Baltacıoğlu 1936c:2). Ülken'in "Tanzimat ve Hümanizma"sında ve Tunç'un "Gençlik Nereye Gidiyor?" adlı makalelerinde de görüldüğü gibi, gelenekçi-muhafazakâr aydınlar, modernizmin kökleşmesi sürecinde yaşanan geçiş krize karşı duyarlıdırlar ve bu krizin içinde kurulan yeni düzenin, ahlaki-siyasal ilkeleri ve değerlerinin peşindedirler (Tunç 1942c; Ülken 1939a:691-2). Gelenekçi-muhafazakâr çevre tarihselleştirerek yerelleştirme hedefinin, Doğu'nun İslami geleneğinden kopuşun düşünsel nedenlerini sağlayacağını varsayarak, şiddetle hissedilen kopuş-süreklilik açınazına neden olan tarihsel süreci kendi felsefi-siyasal perspektifleri içinde anlamaya çalışmaktadırlar. Sözü edilen kopuş, evrenselci-ümmet geleneğinden özgürleşmeyi ima etmekte ve ulusal gelenek dışına çıkışı içermemektedir. Gelenekçi-muhafazakârlık evrensel ümmet geleneğine karşı ulusal geleneğin seferber edilmesini amaçlayan bir karşı-gelenekçilik anlayışına dayanarak, hem Kemalizm'in modernist kopuş retoriğini kültürcü tezlerle zenginleştirmekte hem de kültür ve geleneğin kurduğu tekillikler dünyası içinde bir süreklilik arayışının ifadesi haline gelebilmektedir.

Gelenekçi-muhafazakâr aydınlar, dinî dünya görüşünün açık bir toplum kurmak ve yaşanan kimlik krizini anlamak yolunda bir yenilik ve açılım sunmadığını düşünerek süreklilik anlayışını canlı kılacak yeni bir aidiyet hissi ve düzen anlayışının yerleşmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar (Tunç 1943b; Ülken 1948:178). Safa "Anahtar Arayan Dünya" adlı makalesinde ve *Felsefi Buhran* adlı çalışmasında, çağdaş dünyanın varoluşçu bir belirsizlik bunalımı şeklinde açığa çıkan derin bir değer buhranı yaşadığını belirtmiş ve bu buhrandan kurtulmak

için yeni bir düzen anlayışının -ki bu anlayışın genel hatları Kemalist ideallerce çizilmiştir- yerleşmesinin gerekli olduğunu vurgulamıştır (Safa 1939b, 1939a). Baltacıoğlu da asırlardan beri Batılılaşma yolunda atılan adımların, geleneksel sistemin düzen anlayışını zedelemiş olduğunu vurgulayarak, eski İslam medeniyeti bağlarından kopulduğunu ve Avrupa medeniyeti ile birlikte "Garp milletlerinin milli kültürlerine aşılanmak tehlikesine uğranıldığını" belirtmiştir (Baltacıoğlu 1942c:2; ayrıca bkz.: Baltacıoğlu 1934b:1, 1934c:2; Safa 1932; Ülken 1931a:V). Kemalizm yüzyıllardan beri devam eden yarım adamlaşmayı sona erdirecek ve kendine dönüşü olanaklı kılacak felsefi-siyasal bir hareket olarak görülmektedir. Baltacıoğlu'nun kelimeleri ile Kemalizm "yeni bir hayatın da kaynağı" olmuştur (Baltacıoğlu 1939b:2; ayrıca bkz.: Baltacıoğlu 1931:54-5; 1936d:3, 1937a:18, 1937b:3, 1939e:3; Ülken 1938a:1, 1941:26-9, 1942b:929-38; Tunç 1941a, 1942ı, 1943b, 1943e; Kaplan vd. içinde 1992:331-4; Ülken 1939b:769-78).

Osmanlı-Türk siyasetinde modern ve geleneksel olanın bir arada yaşamasına bağlı olarak gelişen toplumsal, ekonomik ve siyasal krizler Cumhuriyet Rejiminin kurulması ile farklı nitelikler kazanmışlardır. Gelenekçi-muhafazakâr çevre, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde derinleşerek Cumhuriyet rejimince miras alınan ikircikli yapının son bulması yönünde beliren Kemalist iradenin kurumsallaşmasını, Türk toplumunun tarihsel krizinin son bulması yönünde verilmiş tarihî bir cevap olarak değerlendirilmiştir (Baltacıoğlu 1939f:16). Kurtuluş Savaşı'nı takiben ulus-devletin kurulması, parlamenter sistemin yerleştirilmesi, dil ve dinin Türkleştirilmesi uygulamaları ile yeni bir yurttaş ahlakı çerçevesinde günlük yaşamın sekülerleştirilmesi amacını güden diğer devrimci uygulamalar, radikal Kemalist modernizm projesinin siyasal ve kültürel boyutlarını açığa vurmuştur (Bkz.: Ülken 1961). Gelenekçi muhafazakârlık temel ideallerini ve özlemlerini söz konusu radikal modernizm tecrübesinden çıkarmıştır. Gelenekçi muhafazakârlar için Kemalizm, eski dinî gelenekle bağlarını koparmış olan felsefi bir bilinçlilik durumunu simgelemektedir. Baltacıoğlu'nun belirttiği gibi Kemalizm, daha başka hiçbir siyasal ve sosyal rejimde olmayan "orjinal bir hayat anlayışına" işaret etmektedir. Bu hayat anlayışının en temel özelliği de *"yenilik"* değil, ancak ve ancak "yaratıcılıktır" (Baltacıoğlu 1938a: 2). Baltacıoğlu'nun kullanımında Bergson felsefesi etkisinin derinden hissedildiği "yaratıcılık" kavramı, Türk toplumunun yaşadığı değişim duygusunu anlamaya yönelik gelenekçi-muhafazakâr çabaları yansıtan felsefi dilin kilit kavramlarından bir tanesidir (Baltacıoğlu 1933a:63). Devrimin yaratıcı niteliği, hem geçmişten kopuş anlayışını yansıtmakta hem de tarihsel süreklilik idealini gizlemektedir. Diğer gelenekçi-muhafazakâr aydınlarla karşılaştırıldığında Bergsonculuğa belirgin bir mesafede duran Ülken dahi tarihsel sürekliliğin sağlanması konusundaki titizliğini gizlememektedir. Ülken "Medeniyetin Yürüyüşü" adlı makalesinde, çağdaş devrimleri, geçmişin ütopyalarının geleceğin umutlarına bağlandığı ta-

rihsel anlar olarak değerlendirmektedir (Ülken 1938c:84-91). Gelenekçi-muhafazakâr çevre için Kemalizm, bir yandan geleneksel evrensel dinî kozmolojiden kopuşa, öte yandan da yerel ulusal geleneğin seferber edilerek, modern bir toplum kurma amacındaki yaratıcı bir hayat atılımını simgelemektedir.

Seferber edici Kemalizm, yaratıcı bir toplumsal hamle içinde yeni bir dünya kurmaktadır. Baltacıoğlu'na göre yeni dünyanın en genel formu olan modern demokratik toplumu yaratan süreçler, rasyonelleşme, endüstrileşme, homojenleşme, sekülerleşme ve devletleşmedir (Baltacıoğlu 1931:7, 1935b:10). Baltacıoğlu'nun Kemalizm'in sekülerleşmeye yaptığı vurguyu temel alması gibi, Ağaoğlu da yenileşme hareketlerinin ideal olarak benimsedikleri Batı kültürünün hareketliliği ve dinamizminin altında, sekülerleşme eğiliminin yatmakta olduğunu söylemektedir. Toplumsal düzenin kutsal ve ebedi kaynaklar temel alınarak açıklanmasından dolayı İslam ve Brahman kültürleri statik ve cansızdırlar (Ağaoğlu 1936a:5). Bu anlamı ile sekülerleşme, insanın siyasal, ekonomik ve toplumsal faaliyetlerini dinî olmayan bir ilkeye bağlayan bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Sekülerleşme politikalarının hedefi, yeni çağın tipik insanının faaliyetlerini ifade edebileceği kamu gücünün oluşturulmasıdır. Ülken de Baltacıoğlu gibi her çağın yüksek hayır'ına uygun özel ve genel ideal tipleri olduğunu düşünmektedir. Ülken'e göre ortaçağın ideal tipi *veli*, genel tipi ise *raiyyat*tır. Yeni ve modern çağın ideal tipi *vatandaş*, genel tipi ise *millet*tir. *Vatandaş* idealine en uzak tip, dinî medeniyetin dünyadan vazgeçme ahlakının temsilcisi olan *veli*dir. *Vatandaş*, demokrasinin de ideal tipidir. Ülken modern vatandaş tipinin Aristo'nun bahsettiği siyasal insan olduğunu belirtmektedir (Ülken 1948: 69-70). Cumhuriyet Devriminin nihai hedefi olan siyasal insanın ortaya çıkış serüveni, onu daha önceki modernleşme hareketlerinden de farklı kılmaktadır. Her ne kadar dünyevileşme ve yeni insanın yaşam serüveni, Tanzimat dönemine kadar geri götürülebilirse de Cumhuriyet anlayışının önceki modernleşme hareketlerinden ayrıldığı bir diğer nokta, Tanzimat'ın eksik bıraktığı şeyin yani Doğu ahlakının eleştirisinin yapılmasıdır (Ülken 1948:28). Bu eksiklik Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar devam etmiş olan modernleşme hareketlerini formalizm ve nominalizm hastalıklarına itmiştir. Ancak Cumhuriyet'in siyasal insan yaratma hedefi sayesinde, "felsefe hikmete, hikmet ahlaka ve ahlakta siyasete ulaşacaktır" (Ülken 1948:102). Ülken'e göre insan, yeni düzen içinde deruni hayatını özerk ve özgün bir mevcudiyet gibi değerlendirerek, kendi kendini içtimai mükellefiyet ve nizama tabi kılmak kudretini kazanacaktır (Ülken 1948:103). Bir diğer anlatımla, Tanzimat kafasını formalizm ve nominalizm tuzaklarına iten akıl yürütmenin dayandığı rasyonalite, modernleşmenin sırf akılcılaşma ile bir tutulmasıdır. Ancak devrimin nihai hedefi "hakiki bir rasyonalizm için geniş bir humanizma hareketinin başlatılmasıdır" (Ülken 1948:30). O'na göre Türk Devrimi daha önceki modernleşme çabalarını mantıksal sonuçlarına taşıyarak Türk Rönesans'ını başlatmıştır (Ülken 1938a:1-2; ayrıca

bkz.:Tunç 1943a). Türk Rönesans'ı modern toplumsal ilişkilerin kökleşmesi ve yeni bir hümanizma anlayışının yaygınlık kazanması ve Doğu ahlakının eleştirisi yoluyla ilerlemektedir (Ülken 1939a:691-2, 1948:25-8).

Genç Cumhuriyet'in gelenekçi-muhafazakârları, Türk Rönesans'ının yayılması sürecinde modern toplumsal pratiklerin kamu yaşamının her alanına yayılışına ve devlet ile toplum arasında yeni siyasal ilişkilerin gelişmesine tanık olmuşlardır. Ülken, "Sanat ve Cemiyet ve Meşrutiyetin Tereddüt Devri" adlı makalelerinde teokratik sistemin yıkılışını ve yeni bir toplumsal örgütlenmenin ortaya çıkışının yarattığı siyasal, estetik ve ahlaki buhranlara işaret etmektedir (Ülken 1939b;769-78; ayrıca bkz.: Baltacıoğlu 1936b:2). Ülken'in sözünü ettiği Rönesans, Tunç'un "Kader ve Kanun" adlı makalesinde betimlediği adetullah düzeninin, yani "dünyadaki bütün olayların Allahın adeti üzere cereyan ettiği fikrinin" çözülmesine işaret etmektedir (Tunç 1942b). Bu çözülme bir yandan düzensizliğe diğer yandan da yeni düzen arayışlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Baltacıoğlu "Köy, Eğitmen ve Öğretmenler" adlı makalesinde geleneksel dinî sistemin ana özellikleri üzerinde durmuş ve Kemalizm'in geleneksel dinî düzen içinde başlayan modernleşme çabaları nedeni ile yaratılan toplumsal dualizmden kopuşu ve seküler bir düzenin ortaya çıkışını simgelediğini belirtmiştir. Bu açıdan Kemalist dönem, yeni bir doğa, insan ve toplum kavramlaştırmasına dayanan yeni bir çağın da başlangıcını temsil etmektedir. Ülken'in de belirttiği gibi Kemalizm'in simgelediği "kendini bulma ne eskiye...dinî dünya görüşüne dönme ne de bir medeniyeti bırakıp ötekine geçmedir. Kendini bulma asıl varlığa, ulusun varlığına, ulusu oluşturan insanların insani varlığına gitmektir" (Ülken 1948:30). Baltacıoğlu'na göre de "teokrasi, Tanzimat ve realizm devri olarak tanımlanan Kemalizm devirlerinin herbirinin, kendine göre içtimai bir bünyesi, içtimai bir ideali yine içtimai kalan bir hayat anlayışı vardır". Ve yine "her devir, kendine uygun, kendine göre mükemmel olan bir içtimai zihniyetin taşıyıcısı ve müdafacısıdır." Dolayısı ile "ilim gözü ile her devir kendine göre normaldir". Baltacıoğlu, bu çerçevede kendi ananeci yaklaşımını dönemin tutucu İslami çevrelerinin taleplerinden ayırt etmekte ve "anormal olan(ın)", tutucuların yaptığı gibi, "eskiyi, yenide yaşatmaya çabalamak" olduğunu söylemektedir. Kendi anlayışı, eski dönemlerin "yanyana duran, birbirlerini iten zıt müesseseleri.... (ile karakterize olan) tezatlar alemi(nden) "yaratıcı kudretini" halktan alan bir devreye geçişin bunalımlarını nedenlerini açıklama iddiasındadır (Baltacıoğlu 1939f:16). Cumhuriyet rejiminin dayandığı siyaset teorisi terimlerinin dünyevileştirilmesini de destekleyen gelenekçi-muhafazakâr çevre, yeni Cumhuriyet'i siyasal insanın içine doğacağı yeni bir düzen olarak görmektedir. Dolayısı ile her iki siyasal pozisyonda Cumhuriyet ve ulus-devlet iktidarını olumlayarak ümmet geleneğinden kopuşu işaretleyen bir siyasal ve felsefi bağlama yerleştirilebilirler.

Moderniteye geçiş sürecinde ortaya çıkan tarihsel kopuş sorununun önemini

vurgulayan Anthony Giddens'a göre geleneksel sistemden kopuşun edebi, felsefi ve siyasi görünümlerinin ardında yatan üç temel yapı vardır: kapitalizm, endüstrileşme ve ulus-devlet. Giddens'a göre modern toplum geleneksel toplumun sinesinde bu yapıların karşılıklı etkileşimi ile gelişmiştir (Giddens 1984:64). Giddens'a benzer olarak Baltacıoğlu da modern toplumsal, siyasal ve ekonomik pratikler hakkında beliren yeni bir bilinçlilik durumunun, ulus-devlet, kapitalizm ve endüstrileşme ile birlikte geliştiğini vurgulamaktadır (Baltacıoğlu 1934c: 2, 1939a: 198-233, 1939d:14; ayrıca bkz.: Ülken 1931a: 131, 162-3, 178-9, 183, 271, 379-80, 1943a:197-8). Baltacıoğlu'na göre bu bilincin doğuşu, dinî ve seküler kozmolojiler arasında yaşanan tarihsel kopuşun sonucudur. Baltacıoğlu için yeni bir dünyanın kurulmasına yol açan bu tarihsel kopuş anında modern dünyaya damgasını vuran ulus, dayanışma hissi içinde ortak zevkler, din, dil ve ahlak etrafında biraraya gelmiş gruplar arasında yeni bir işbölümüne dayanan modern bir örgütlenmedir (Baltacıoğlu 1939d:14, 1942b:2). Ülken'in de belirttiği gibi ulus, Türk Inkılabı'nın ulaşmayı hedeflediği açık medeniyetin temelidir (Ülken 1944). Ne var ki, ulus, sadece siyasal bir örgütlenme değildir; ulus, modern işbölümü içinde uzmanlaşmış toplumsal gruplara dayanan ekonomik bir örgütlenmedir. Mesleki-topluluk temelinde yükselen bu yeni örgütlenme biçimi, kentlerin gelişmesi sonucunda daha sıkı bir örgüye kavuşmaktadır (Baltacıoğlu 1939c:14; ayrıca bkz.: Tunç 1942ı). Benzer biçimde Safa, modern toplumlara giden yolun "siteleşmek" ve riyazileşmekten geçtiğini ileri sürmektedir (Safa 1990 [1938]:181-5). Kentleşmek ve riyazileşmek süreçleri içinde gelişen modern toplumların, Tunç'un da vurguladığı gibi en belirgin özellikleri, geleneksel zenginlik ve güç kaynaklarının ve araçlarının köklü bir dönüşüm yaşamaları ve özellikle devletin zenginlik ve güç yaratma ve koruma konusundaki işlevlerinin değişmesidir (Tunç 1942ı). Kültürün laikleşmesi ve geleneksel kurtuluş sistemlerinin çökmesi ile kentin toplumsal yaşam içinde artan önemini, modern dönemin başlangıcı olarak değerlendiren Daniel Bell'e benzer biçimde Baltacıoğlu, Safa ve Tunç, kentleşme olgusunun geleneksel sistem üzerindeki yıkıcı sonuçlarına işaret etmektedirler (Bell 1980:227). Modernizmin temeline kentin köy üzerindeki egemenliğini koyarak, yeni servet ve iktidar edinme biçimlerinin geleneksel dünyayı ne kadar değiştirdiğini vurgulayan Tunç'la birlikte, modernizmin temeline sanayileşme, demokratikleşme ve milletleşmeyi koyan Baltacıoğlu, ve yine bu sürecin iki ana dinamiği olarak riyazileşme ve kentleşmeyi gören Safa, Tunç'un deyimiyle adetullah düzeninin bir daha geri gelmeyecek şekilde yitirilip gittiğinin farkındadırlar. Modern toplumun doğası gereği laik bir kültüre dayandığı ve bu yeni toplumsal sistem içinde, en başta devlet olmak olmak üzere, birçok kurumun işlevlerinin farklılaşmaya başladığının farkındadırlar. Gelenekçi muhafazakârlar yeni toplumsal değişim dinamiklerinin, yeni *(modern)* iktisadi, siyasal ve kültürel tazyikler altında geliştiğinin altını çizmektedirler.

Gelenekçi-muhafazakâr tahayyül modernizmin ortaya çıkardığı felsefî çatlaklar içinde gelişen ve ulus-devlet-toplum yapılanmasını anlamaya yönelik bir felsefi-siyasal perspektife işaret etmektedir. Modern devletin kontrol ettiği değişim süreçleri içinde denge, düzen ve devamlılığın sağlanması için yeni araçlar sunmayı amaçlayan gelenekçi-muhafazakâr ideal ve özlemlerin berraklaşmalarında, gelişmelerinde ve yayılmalarında bu süreçlerin yarattığı *hal*'in toplumu ve insanının sorunlarını anlamak isteği itici bir güç olmuştur. Gelenekçi-muhafazakâr aydınlar, değişim olanaklarını hızlandırırken modernitenin yaratıcı ruhunu bozmayacak, ancak onun yıkıcı etkilerini bertaraf edecek, yeni bir felsefi-siyasal eğilim yaratmayı amaçlamışlardır. Dolayısı ile ulus-devlet ve kapitalizm, Kemalist ve gelenekçi-muhafazakâr modernizm içinde olgunlaşan yeni bir felsefi bilincin konu aldığı temel kurumlardır. Kemalizm ve gelenekçi muhafazakârlık, ulus-devlet yapılarının doğası ve işlevleri ile geleneksel toplumdan modern kapitalist topluma geçişin siyasal, ekonomik ve kültürel terminolojisini üretmişlerdir.

Ülken, Kemalist Devrim öncesinde de toplumsal grupların modern topluma geçişin sıkıntıları ile karşılaştıklarına işaret etmektedir (Ülken 1939a: 769-78; ayrıca bkz.: Safa 1990[1938]:27-74). Daha çok Türk orta sınıfları tarafından dile getirilen söz konusu modernizm anlayışları, felsefede özgürlük, ekonomide liberalizm ve siyasette anayasacılık ideallerini gerçekleştirmeyi amaçlamışlardır (Ülken 1939a:770). Ancak sözkonusu siyasal anlayışlar, çatışan felsefi-siyasal iddialar arasında sıkışıp kalmışlardır. Geleneksel siyasal kurumları yıkmak amacında oldukları için *modern*; yeni ortaya çıkan orta sınıfları koruyacak siyasaları canlandırmak istedikleri için *milliyetçi*; halifenin iktidarını onarmak niyetlerinden dolayı İslamcı; ve son olarak Batının etkisiyle *anayasacı* ve *liberal* bir kimlik edinmişlerdir (Ülken 1939a:771). Baltacıoğlu ve Safa da, Ülken gibi, devrim-öncesi dönemi, modern ve geleneksel olanın biraradalığına bağlı olarak ortaya çıkan krizler ve ikircikli yapı çerçevesinde tasvir etmişlerdir (Baltacıoğlu 1939f:16;Safa 1990 [1938]:27-97). Osmanlı İmparatorluğu'nda hakim olan kapitalizm-öncesi yapı, daha önceki muasırlaşma/Batılılaşma hareketlerinin içine düştükleri felsefi-siyasi açmazların ve çelişen siyasi hedeflerin nedeni olarak değerlendirilmiştir. Kemalizm-öncesi düzensizlik dönemini bir tür anarşi durumu olarak gören Ülken, böyle bir döneme tekrar dönmemek için yeni bir ahlak anlayışına geçilmesi gerektiğini vurgulamıştır (Ülken 1931a:V-VIII). Kendi dinî kimlik kompartmanı içinde tecrit edilmiş Osmanlı kulunu, yeni bir özerklik ve aidiyet hissi ile donatarak, milli bir aidiyet sistemi içinde tanımlama çabasındaki Kemalist modernizm anlayışına da bu nedenle yakın durulmuştur (Baltacıoğlu 1935b:10, 1935d:2, 1938b:2,1939g:2,1941a:2, 1941b:2,1942e:2, 1943:1, 1944b: 2, 1949a: 2, 1950:2).

Kemalist modernizm koşulları altında "muhafaza" talepleri

Daha önce de vurguladığımız gibi gelenekçi-muhafazakâr fikirler ve özlemler Kemalist iktidar yapıları içinde ortaya çıkmışlar ve belirginleşmişlerdir. Kemalist devletin tekilliğini ve ulusal kültürün özgünlüğünü vurgulayan gelenekçi-muhafazakâr tezlerin iyice berraklaşması, geleneksel dinî kozmolojinin çözülmesinden sonra mümkün olmuştur. Bu kopuş ve dinî kozmolojinin çözülmesiyle toplum, devlet ve kişi tasavvurlarının değiştiğini vurgulayan Tunç, modern dünyanın kurucu ögesinin dinden ziyade "hakikaten mevcut ve milli topluluklara bağlı olan milli ve müşahhas insanlar" olduğuna işaret etmektedir (Tunç 1943c,1945;ayrıca bkz.:Tunç 1942ı, 1942j, 1943b). Milli topluluklar artık "orta adamlardan" teşkil olmuştur ve "orta adam ahlakı daha çok gelenek ve alışkanlıklarla kurulmuştur" (Tunç 1943d;ayrıca bkz.:Ülken 1946a:3). Söz konusu "orta adam ahlakı ... görenekte kalmak tabiatı ile muhafazakâr olmayı yeni ahlaki tecrübelere karşı yadırgan olmayı ıktıza" etmektir (Tunç 1943d). "Alelade zamanlarda gündelik hayatın pratiği ve mevcut ahlak düzeninin korunması bakımından bu çeşit orta adam ahlakı mükemmel" sayılsa da "bugünkü cemiyetler(in) yalnız muhafazakârlıkla" yaşamadıklarını ekleyen Tunç, modern toplumların "mevcut düzeni mütemadiyen değiştirmeye mecbur eden dinamik bir teknik ve kültür tazyiki altında ilerlemek ısrarında" da bulunduklarını vurgulayarak, "düzeninin icap ettirdiği ahlakın yanında ilerlemelere yol açan bir ahlakın da rol oynaması(nın) icap" ettiğini belirtmektedir (Tunç 1943d; ayrıca bkz.: Safa 1942d:5). Diğer bir deyişle Tunç, yeni muhafaza taleplerinin, bir yandan "orta adam ahlakının" muhafazakâr anlayışına dayanmaları gerektiğini iddia etmekte, bir diğer yandan da yirminci yüzyılın siyasal devrimleri ile değişen dünyada, "yeni hayat şartlarının ahlakını yaratmak" arzusunda olmaları gerektiğine işaret etmektedir (Tunç 1943d). Tunç için modern muhafaza talepleri, yeni "değişim" ve "düzen" araçlarının ve formlarının aranışına işaret etmektedir (Tunç 1943c; ayrıca bkz.: Safa 1942ı:5). Tunç "Ahlakın Çeşitleri ve Zamanımızın Ahlakı" makalesinde, "her devrin ve muayyen her cemiyetin kendi hayat şartlarına uygun bir takım örf ve adetleri, kabul edilmiş müşterek kaideleri" yani bir şekil ve düzen(i) olduğunu belirterek, "şekil ve düzensiz hiçbir uzviyet(in) olmadığı gibi cemiyet(in de)" olmadığını vurgulamaktadır (Tunç 1943d; ayrıca bkz.: Baltacıoğlu 1939f:16, Safa 1942d:5, 1942ı:5). Muhafaza ve değişim ihtiyaçlarına cevap veren yeni orta adam ahlakı, Kemalizm'in yeni insanını modern topluma bağlayan manevi bir harç vazifesi görecektir.

Kemalist devrim öncesinde de dile getirilen muhafaza talepleri olmasına rağmen sözkonusu talepler, Kemalist modernizm sonrasında radikal bir dönüşüm yaşamışlardır. Modern dünyanın değişim dinamiklerinin dayandığı ulusal formlar tabiatı ile geleneksel toplulukların düzen formlarından farklı düzen araçlarına sahip olacaklardır. Tunç ve Safa'nın belirttikleri gibi, modern top-

lumlarda farklı ulusal düzenlerin kurulması evrensellikten yerelliğe *(milliyetçilik)* tarihsel bir geçiş neticesindedir (Tunç 1943c; Safa 1942a:5; Ülken 1946b:2-3, 1948:22-23). Gelenekçi-muhafazakâr çevre için Kemalizm, ulusal stil ve formu bulma arayışını temsil etmektedir. Safa *Türk İnkılâbına Bakışlar* adlı kitabında, Tunç gibi, Kemalizm'i ulusal stil ve şekli bulmaya yönelik tarihsel bir adım olarak değerlendirmektedir. Gelenekçi-muhafazakârlar Kemalist modernizmin yaratıcı hamlesinden ayrılmadan, onu ulusal gelenekle uzlaştırarak, yerelleştirmek ve ulusal biçimlerin ve düzenin dili haline getirmek amacı taşımışlardır (Bkz.:Safa 1990 [1938]:107-110). Bu çerçevede Ülken, "dinî cemaat birliğini devam ettirmek niyetinde olan daha önceki muhafaza taleplerinin aksine, modern muhafaza taleplerinin ulusal değerler üzerinde yükselen şekil ve düzen arayışları ile ilgili olduğunu vurgulamaktadır (Ülken 1946b:3). Kültür sorunu ve kültürün korunması ihtiyacı, modern zamanlarda ulusların ve milliyetçiliğin yükselişi ile siyasal gündemin bir parçası haline gelmiştir. Ülken, modern muhafaza taleplerinin ulusal mirası muhafaza etme yolunda yeni bir bilinçliliğe yol açtığına işaret etmektedir. En önemli amaç, ulusu özgün bir kültürel birim olarak var eden değerleri ve normları bulmak ve kendine dönmektir (Ülken 1946a:3; Bkz.: Safa 1941d:13;1942c:6).

Gelenekçi muhafazakârlık: 'Gelecek' ve 'geçmiş' düşleri arasında bir arayış

Ulusu kültürel bir varlık olarak var eden değerler nerede aranacaktır? Bu açıdan geçmiş bir model olabilir mi? Bu iki soru tarafından kuşatılan gelenekçi-muhafazakâr aydınlar, erken Cumhuriyet döneminde gelecek ve geçmiş idealleri arasında sıkışıp kalmışlardır. Dönemin çatışmalı ortamında geleceğin ideal toplumunu arayan radikal pozitivist Batıcıların gelecek-yönelimli düşünce yapıları, ideal düzeni Asr-ı Saadet döneminde bulan Batıcılık karşıtı İslami tepkicilik ile karşı karşıyadır. Batıcı seçkinlerin gelecek-yönelimli ütopik düşünüşleri, geçmişi arayan İslami ortodoksinin tepkisini çekmiştir. Her iki fikir hareketi de kendilerini bugün'ün veya *hal*'in gerçek sahibi olarak görmemektedirler. Ülken'in "Tanzimat ve Hümanizma" adlı makalesinde belirttiği gibi, yeni insan anlayışının yerleştirilmesi için insanı *mazi* ve *hal* zaviyelerinden gören iki anlayış yarışmaktadır (Ülken 1939a: 689). Ülken, insanın tarihi bir varlık olduğunu kabul etmekte, ancak onu "tarih zaviyesinden görmenin", Baltacıoğlu'nun da çekindiği gibi, "kolaylıkla maziperestliğe, eski şekillerin esaretine, dinî olsun veya olmasın bir nevi skolastiğe götürebileceğinden" endişe duymaktadır (Ülken 1939a: 690).

Gerçekten de Batıcıların gelecek düşü ile İslami tepkiciliğin geçmiş düşü açısından *bugün* ve *hal* aşılması gereken tarihsel bir andan ve durumdan başka bir şey değillerdir. Cumhuriyet'in muhafazakâr-gelenekçi tezleri bu özel çatışmanın ortasında şekillenmeye başlamışlardır. Gelenekçi-muhafazakâr aydınlar

hem İslamcı tepkicilerin ileri sürdükleri *Asr-ı Saadet* döneminin yeniden-yaratılması inancına hem de Batıcı pozitivistlerin mükemmel gelecek düşüne karşı çıkmışlardır. Tunç'un "Zaman Fatihleri" adlı makalesinden yapılacak uzunca bir alıntı bu karşı çıkışın dayandığı felsefi gerekçeleri özetleyebilir:

> Bütün varlıklar mekanla çevreleniyor. Bunların haricinde hiçbir şey tasavvur edemiyoruz. ..."Nerede" ve "ne zaman" soruları ile mekan ve zamanı öğrenmek istiyoruz : Bunların pusulasını şaşırdığımız vakit aklımızın da bozulmuş olduğunu görüyoruz. Mekan nerede başlıyor, nerede bitiyor? Bunu bilemediğimiz gibi zamanın nerede başlayıp nerede biteceğini de bilmiyoruz. fakat bunların içinde yaşıyoruz, ve bundan dolayı da özlerine nüfuz etmesek bile dış yüzeylerinde olsun cereyan etmek ihtiyacı ile hiç olmazsa bu cihetten fethedilmesini istiyoruz... Yaşamak sureti ile tanıdığımız mekanın uzunluk, genişlik ve derinlik gibi üç boyutu, bize göre de ön, arka, sağ ve sol tarafları vardır. Bunlarda, sonuna kadar olmamakla beraber gidip gelme kabil olduğu için mekanı fethedilmiş sayıyoruz. *Zamanda da bu kadar ilerledik mi? Geçmişten gelen ve halde bir an durduktan sonra geleceğe doğru giden zaman ilk bakışta nereden gelip, nereye gittiği bilinmeyen bir akarsuya benziyor.* Fakat bu su akmıyor, akarken herşeyi değiştiriyor, yeni şeyler yaratıyor, hiç olmazsa bize öyle görünüyor. Bu nedenle zaman kumaşının mekan kumaşından çok farklı olması lazım geliyor. *Takvim yapraklarında ve saat kadranlarında saydığımız bir zaman var ki buna boş ve mücerred bir zaman diyebiliriz... Hakiki yani yaşanan zaman bütün varlıklara tesir eden, bir taraf yıkarken, diğer taraftan yapan yaratıcı bir kudret alanı gibi görünüyor ve asıl fethedilmesi gereken bu zamandır. Tekerrür etmeyen yalnız giden ve geriye dönmeyen bu zamandır; tabiat ve insanlık tarihinin içinde yoğrulduğu ve bilme istediğimiz zaman da bu zamandır* (Tunç 1942d, vurgular benim).

Nejat Bozkurt'un Bergson bahsi dolayısı ile işaret ettiği gibi, gerçek zaman yaşanabilir, hatırlanabilir, canlandırılabilir, fethedilebilir ancak geriye döndürülemez. (Bozkurt 1995:34). Safa'nın romanlarında kullandığı geriye-dönüş teknikleriyle daha bir canlılık kazanan bu zaman anlayışına göre geçmiş, varlığı bugün içinde olduğu gibi kuran bir deneyimdir. Geçmiş yitip gitmiştir, tekrarlanamaz. Baltacıoğlu'nun belirttiği gibi, "mazi yerinde ve mazi olarak (kalacaktır), işte o kadar!" (Baltacıoğlu 1933a:55). Bu yorumun işaret ettiği şudur: Maziye dönüş veya geçmiş altın çağın yeniden yaratılması talepleri felsefi-siyasal anlamda meşrulaştırılamazlar. Yukarıdaki alıntıda Tunç'un da işaret ettiği gibi, gerçek değişme fethedilmek için uğraşılan gerçek zamanın anlaşılması ile açıklanabilir. Bu açıklama, Bozkurt'un vurguladığı gibi, geçmiş ve şimdinin bir yorumunu içermektedir (Bozkurt 1995:37). Bergson'a göre "şimdi ve hal geçmişin en yoğun, en kaynaşmış derecesidir. Geçmiş ve şimdi birbirinin süredaşı, zamandaşıdır" (Bozkurt 1995:35). Nasıl geçmiş geri döndürülemez ise, gelecek de tasarlanamaz; hayatın dinamiği ve kendiliğindenliğinin sunduğu sınırsız olanakların gerçekleşmesi mekanik değil, yaratıcı bir süreçtir. Geçmişin anlaşılması bugünün de olduğu gibi anlaşılmasını içerir (Bozkurt 1995:35-37).

Bozkurt 20.yy Batı felsefesinde, deneysel gerçeklikte oluş, değişme, yenilik öge-

lerini vurgulayan akımların süreç felsefeleri olarak tanımlandıklarını vurgulayarak, bu anlayışa göre gerçekliğin geçmişten kaynaklanarak, geleceğe doğru ilerleyen tarihsel bir yapısı olduğunu belirtmektedir (Bozkurt 1995: 34-35, 37). Tunç'un özel üslûbu içinde en berrak anlatımına ulaşan süreç felsefesi, hem dinî tepkicilikten hem de Batıcı pozitivizmin ilerleme anlayışından uzak bir anlayışa da işaret etmektedir. Süreç felsefelerine katkıda bulunan çağdaş düşünürlerin başında da, gelenekçi muhafazakârların özellikle Tunç, Baltacıoğlu ve Safa'nın izleyicileri olarak değerlendirilebilecekleri bir isim olan, Bergson gelmektedir. Bu noktada bir çekince koymalıyız; çünkü Ülken'in Bergsonculukla ilişkisi daha titiz değerlendirmeleri gerekli kılmaktadır. Ülken, Bergsoncu zaman anlayışı için kimi eleştirilerini gizlemese de Bergson'u "eski mekanist ilmin insan ve şuur sahasındaki çürük noktalarını meydana çıkarmak suretile akılcı ve zihinci felsefeye karşı kuvvetli tenkit darbeleri" vuran düşünürler arasında saymaktadır (Ülken 1936:12). Ülken'in Bergsoncu felsefenin temel sorunları ile kurduğu dolaylı ilişki, *Yirminci Asır Filozofları* adlı kitabında belirttiği kendi felsefi eğilimlerinin değerlendirilmesi ile anlaşılabilir. Ülken kendi fenomenolojisinin esin kaynağı olan "temayülü(nün) Max Scheler ve (Martin) Heidegger" dolayısı ile şekillendiğini belirterek, Almanya'da Bergsoncu felsefeden etkilenen düşünürlerin başında da yine Heidegger'in geldiğini vurgulamaktadır (Ülken 1936:VI, 67).[13] Ülken, Bergson'un Türkiye'deki etkilerini de dikkatle izlemiş ve Bergsonculuğu bir dönemi karakterize eden önemli bir felsefe hareketi olarak değerlendirmiştir. Ülken'in ifadeleriyle:

> Son on senelik gazete neşriyatına sokulan "Ruhun kudreti", "Hayat hamlesi", "Hads" v.s... kelimeleri- hemen hemen "Hars", "Milli vicdan", "Müeyyide", ilah... tabirlerinin yerini almıya başlamış olan bu kelimeler - gazeteci, muharrir, romancı ve saire sınıfından yeni bir nesli hep bu neşriyat sayesinde kavradı. Aşağı yukarı popüler bir hal alan felsefenin, veya tefelsüfün temel taşlarını bu yeni mefhumlar teşkil ediyordu (Ülken 1939c:1004).

---

13 Bergson ve Heidegger arasındaki ilişkiyi araştıran Ülken, her ikisinin de mevcudiyetin ancak zaman vasıtası ile anlaşılabileceğini belirttiklerinin altını çizerek, "mevcudiyetin esası olan zaman, tenkitçi ve idealist felsefelerde 'fikir', 'zat', 'kategori' vs...nin aynı bir rol oyna(dığını)", ancak Bergson'la beraber ve onu tamamlamak üzere Heidegger'(in) bütün sulp fikirlerin hareketsizliğini inkar (ettiğini); ve daima hareket halinde olan zamaniliğe (Zeitlichkeit, benim notum) doğrudan doğruya mevcudiyetin varlığını kuran müteal fikir rolünü (verdiğinin) altını çizer. Bergson'un Heidegger üzerindeki etkisini zamanilik kavramı tartışmaları dolayısıyla derinleştirir. Ülken'e göre "zamanilik, kendi zatında kendi kendisinden çıkmanın ilk *processus*'üdür.... Zaman, istikbal, hal, mazi hadiselerinin dışında kavranamaz, ve bu hadiseler onun vecd (extase)leridir. Onlardan istikbal daima birinci planda gelir; ve zaman ancak istikbalde kendini aşar ve daimi olarak ileriye gider. Simmel'deki *hayat*, Bergson'daki *hayati hamle* gibi, Heidegger'de *zaman* daima kendi kendisine katılarak gider. İstikbale doğru teveccühü ile, bu zamancı felsefe büyük bir ahlaki kıymet kazanır" (Ülken 1940:272-3). Ülken Heidegger'in Bergson ve üstadı Husserl gibi "sırf zaman ile ölçü zamanı ayırmaya" çalıştığını belirtmektedir. (Ülken 1940:273). Ülken, Bergson'un felsefi düşünceyi mekanizmden kurtarmak çabalarını olumlu değerlendirirken, Bergson'un Einstein fiziğine karşı yaptığı eleştirileri onun yeni fiziği anlamadığının işareti olarak değerlendirmektedir (Ülken 1942b:1007)

Ülken için Bergson'un önemi, içine girdiği aydın çevresinin ortak sıkıntılarını dile getiren bir felsefenin kurucusu olması ile sınırlıdır denilebilir. Ancak hemen vurgulamak gerekir ki, Bergsonculuk Cumhuriyet aydının felsefî-siyasal anlayışının uzandığı uzak sınırlara da işaret etmektedir. 1937 yılında Descartes Kongresi'ne katılan Tunç bu noktayı açıklıkla ifade ederek, şöyle demektedir: "M. Bergson'un formülüne göre Türkiye kendi kendini yaratmaktadır" (Tunç 1958:17).

Bu çerçevede Bergsonculuk ve pozitivizm karşıtı felsefi mecralarda gelişen gelenekçi-muhafazakâr değerlendirmelerle, dinî tepkicilik ve Kemalist pozitivizmin zaman ve tarih anlayışları arasındaki uzaklığı tanımlayabilecek en önemli kavramların başında *bugün* ve *hal* kavramları gelmektedir. Gelenekçi-muhafazakâr üslûp, muhafaza ve korunmaya değer ne buldu ise bunları Kemalist modernizmin yarattığı kopuşla karakterize olan *hal*'den çıkarsamaktadır. Bu anlamda gelenekçi-muhafazakârlık, *bugün* ve *hal*'i olduğu gibi kuran bütün kurum ve süreçleri kavrayan ve meşrulaştıran felsefi-siyasal bir üslûp yaratmaktadır. Tunç "Devlet ve Millet" adlı makalesinde geçmişten günümüze aynen intikal edenlerin, özellikle de "ruhiyat ve maneviyat sahasında," pek az olacağına işaret ettikten sonra mazinin bugüne vereceklerini vermiş olduğunu ve en önde gelen ödevin "bugünü yapmak ve yarını hazırlamak" olduğunu vurgulamaktadır (Tunç 1942ı). Gelenekçi-muhafazakâr çevre, ulus ve yurttaş kimliğine, şahsiyet ve özgürlük sorununa, din duygusunun insanın iç dünyasındaki ve modern toplumlardaki yaşamsal önemine vurgu yaparak, radikal modernist Kemalist programın *bugün* ve *hal* içinde yer bulabilmesinin yollarını aramıştır.

Gelenekçi-muhafazakâr ideallerin ve fikirlerin Kemalist devrim sonrası rejimin meşruiyet temellerini güçlendirici bir etkiye sahip olduğunu da hatırlatmak gerekir. Gelenekçi-muhafazakâr çevrenin Kemalist pozitivist radikalizmi, gelenek, görenek ve dinle uzlaştırarak din, görenek ve geleneği modernitenin dünyasında ait oldukları konuma oturtma iddiası, Kemalizm'in köksüz modernite anlayışına özgün bir tarih yaratmak amacı taşımaktadır. Safa'nın "Esasta Anlaşmak Şarttır" adlı makalesine verdiği cevapta Baltacıoğlu, kendisinin ananecilik, Kemalizm ve milliyetçilik anlayışları arasında sıkı bir ilişki olduğunu belirterek, günümüz toplumunu atalarına bağlayan inançlara, mitlere, masallara, özdeyişlere, göreneklere, önyargılara dikkat çekmektedir (Baltacıoğlu 1942d:2; Safa 1942b). Geçmişi tamamen silmenin elimizde olmadığına ve bundan da yararlı bir sonuç üretilemeyeceğine işaret eden Baltacıoğlu, ulusun, devamlılık, denge ve değişmezlik anlamına geldiğini vurgulamaktadır (Baltacıoğlu 1942d:2; Ülken 1931a:173-4). Baltacıoğlu'na göre denge ve özde aynı kalış, ancak gelenek içinde kalmak ile mümkündür (Baltacıoğlu 1942c:2. Ayrıca bkz.: Baltacıoğlu 1941a:2,8-9, 1942b:2, 1944a:3, 1949b:1; Safa 1941c:4). "Millet Nedir, Ne Değildir?" adlı makalesinde de "geleneksiz millet olmadığını" ve "dilin mantığının, melodilerin ve felsefesi gibi....birtakım şeylerin" değişmeden veya pek az değişerek geleneği kurduklarına işaret eder (Baltacıoğlu 1942f:2; ayrıca bkz.:Baltacı-

oğlu 1942d:2, Egemen 1943:8-9,10; Safa 1941d:11, 1942d:5; Ülken 1957 [1924]). Safa'nın "Avrupa Medeniyeti Yıkılıyor mu?" adlı makalesinde belirttiği gibi "inkılap, bütün bir kıymetler sisteminin topyekun ve gümbür gümbür yıkılması değil, eskiyi yeniye bağlayan köprüyü kurması şeklinde gerçekleşmeye namzet görünmektedir.... İnkılapların tarihine bakıldığı zaman dibinde ölü medeniyetler yatan uçurumlar değil, eskileri yenilere bağlayan köprüler görünmektedir" (Safa 1942f:5;ayrıca bkz.:Ülken 1931a:173-4). Gelenek yitirilip gitmiş geçmişin *hal*'e taşınan tortuları ile *bugün*'ün olduğu gibi kurulduğu tarihsel bir deneyimdir. Gelenekçi muhafazakârların gelenek vurgusu ve Kemalizm'i anane düşmanı olmayan bir hareket olarak yorumlamalarının işaret ettiği, Gadamer'in de belirttiği gibi "geleneğin özünde tüm tarihsel değişme içindeki muhafaza etme eylemi olduğu(nun)" bilincinde olmalarıdır (Gadamer 1975:250). Gadamer'in ifadeleri ile "hayatın devrim çağlarında olduğu gibi şiddetli olarak değiştiği durumlarda bile, her şeyin değiştiğinin varsayıldığı yerde eskiye ait tahmin edilenden çok daha fazla şey muhafaza edilir ve bunlar yeni bir değer yaratmak için yeni olanla *biraraya* gelir" (vurgu benim, Gadamer 1975:250) Gelenekçi muhafazakârlık, Gadamer'in sözünü ettiği *biraradalığı*, Baltacıoğlu'nun *bitişiklik* kavramı ile ifade etmeye çalıştığı gibi, anlamaya yönelik eklektik bir felsefi-siyasal üslûp olmuştur.

Kültür ve tarih üzerindeki vurgusu ile gelenekçi muhafazakârlık, Kemalizm'in köksüz modernite anlayışını özgün bir gelenek üzerine oturtmaya çalışmıştır. Baltacıoğlu'na göre siyasal rejimlerin ve ulusal kimliklerin özgünlüğünü yaratan etkenler coğrafya, din, gelenek ve tarihtir. Baltacıoğlu'nun "Bizim Cumhuriyetimiz" adlı makalesinde belirttiği gibi, gerçekte Cumhuriyet diye evrensel geçerliliğe sahip bir rejim de yoktur; ancak Türkiye, Amerikan ve Fransız Cumhuriyetleri gibi nev-i şahıslarına münhasır cumhuriyetler vardır (Baltacıoğlu 1944b:2; ayrıca bkz.: Safa 1941c:4; Ülken 1946:3-4). Baltacıoğlu için cumhuriyeti sadece halk egemenliğine dayalı bir rejim olarak tanımlamak, "mücerret kavramlar" yolu ile konuşmaktan öte bir şey değildir. "Milli Mantığa Doğru" adlı makalesinde de evrensel bir demokrasi modeli peşinde olanları uyararak, "milli şartların emrinde olmayan, mücerret hukuk formüllerinden doğmuş bir demokrasiye ne tarihte ne de bugünkü dünyada" rastladığımıza işaret etmektedir (Baltacıoğlu 1943:2, 1944b:2; ayrıca bkz.: Safa 1946:10; Ülken 1946f:2-4). Her cumhuriyet, ulusların kendi gelenekleri üzerinde gerçek niteliğine kavuşmaktır. Dolayısı ile herhangi bir cumhuriyet'e gerçek içeriğini kazandıran geçmişte ve bugün yaşanan olaylardır (Baltacıoğlu 1941b:2,1944b:2; ayrıca bkz.: Safa, 1942a:5). Baltacıoğlu, Safa'nın "Demokrasi Kavramı" adlı makalesine ilişkin yaptığı değerlendirmede, demokrasinin de cumhuriyet gibi siyasi bir rejim olduğunu belirterek, demokrasinin "her siyasi rejim gibi uyarlandığı sosyal gövdenin tabiatına göre" geliştiğine işaret eder ve ekler "demokrasi yok demokrasiler vardır.... Öyle demokrasiler vardır ki bazı ana prensiblerinde zıtlık görülür. Demokrasi sözünü

yalnız kullanmamalı, milleti ile birlikte kullanmalı ki anlaşılsın" demektedir (Baltacıoğlu 1945:9; Safa,1945:9). Baltacıoğlu'na göre dünyadaki bütün siyasal rejimler benzersiz ve kendine özgüdürler. Her kültürel ve siyasal kurum gibi ulus-devlette özgün kurumsallaşmanın şartlarını ulusal gelenek içinde bulacaktır (Baltacıoğlu:1942e:2). Evrensellik modellerinin eleştirisinden güç alan gelenekçi-muhafazakârlar, tekil olanı özgün kılan kültürel şartları yansıttığı düşünülen bir dil kullanarak, Cumhuriyet rejiminin ve demokrasinin altında yatan dinamiklerin kültürel olduğunu iddia etmektedirler.

Gelenekçi-muhafazakârlar aydınların Kemalizm'in devrimci uygulamalarının meşruiyetini sağlamlaştırmak için modernizmin benzersiz bir tarihini yapmak yolundaki arayışlarının önemli siyasal yansımaları olmuştur. Bu çevre için modern devlet sistemlerinin dayandığı yönetim biçimleri kuşkusuz demokrasi ve cumhuriyettir. Ancak gördüğümüz gibi ne demokrasinin ne de cumhuriyetin evrensel bir formülü olmadığını düşünmektedirler. Ulusal geleneklerin, siyasal devrimlerin yönünü ve sonuçta doğan modern kurumların işleyişini belirleyen tarihsel deneyimler olduğu vurgulanmaktadır. Gerçek bir modernizm anlayışına varabilmek için, siyasal iktidarın meşruiyet anlayışının ve otorite ilişkilerinin dayandığı modern kurumların, gelenek ve kültür içinde tarihselleştirilmeleri gerektiği sonucuna varmaktadırlar. Gelenekçi muhafazakârlar, Kemalist Cumhuriyet'in dayandığı siyaset teorisinin halk, egemenlik ve iktidar terimlerini mücerret formüller olarak görmemişlerdir. Bu formüllerin sekülerleşmesi yani gökten yere inmesine yol açacak sürece de katkıda bulunarak, klasik Aydınlanma geleneğinin akla uygunluk ölçüsünün yanısıra yaşayan geleneğe uygunluk ölçüsünü, siyasal iktidarın meşruiyet arayışlarının merkezi haline getirmeye çalışmışlardır.

Gelenekçi-muhafazakâr tezler Kemalizm'i siyasal bir devrimden kültürel bir devrime dönüştürmeyi amaçlayan siyasal seçkinler için bulunmaz açılımlar sunmaktadırlar. Pozitivist bilimcilik anlayışına dayanan katı bir laiklik modelinin yanısıra gelişen gelenekçi-muhafazakârlık, daha önce de vurguladığımız gibi, geleneksel din anlayışının eleştirisine dayanmaktadır. Safa'nın işaret ettiği gibi, içtihad kapısını kapatmış olduğu düşünülen ortodoks İslam inancını, yeni bir inanç modeli çerçevesinde değerlendiren gelenekçi-muhafazakârlar, kurumlaşmış dinin modern toplumun inanç modeli olarak işlev gösteremeyeceğinin farkındadırlar (Safa 1942g:5) Ancak gelenekçi muhafazakârların en radikal müdahalesi, dinin bir tarihi ve inancın toplumsal şartları olduğunun vurgulanarak, dinin sosyolojileştirilmeye ve tarihselleştirilmeye çalışılmasıdır (Baltacıoğlu 1933a:69). Din ve içine doğduğu kültürel iklim ilişkisinin araştırılması, dinin insan yapıp etmelerinin toplamı olan bir tarihi olduğunun ve dinlerin içine doğdukları siyasal, kültürel ve iktisadi ilişkiler sisteminin dinamikleri içinde köklü değişimler yaşadıklarının vurgulanması, din ve dayandığı inanç modelinin, modern toplum içindeki yeni formunun araştırılması faaliyetlerine zemin

hazırlamıştır. Gelenekçi muhafazakârlar için din, modern toplum içindeki yeni yerini, her türlü toplumsal ve bireysel faaliyet üzerindeki emredici iddiasından vazgeçerek alacaktır. Bu yaklaşım çerçevesinde gelişen gelenekçi muhafazakârlığın dindarlık anlayışı, geleneksel İslam ortodoksisinin inanç anlayışının alaşağı edilmesini gerektirmektedir.

Türk gelenekçi muhafazakârlığın ayırdedici özelliği, kendi muhalif anlayışını modernite-öncesi geleneksel dinî yapılara dayandırmamış olmasıdır. Kemalist iktidar yapısının kıyısına yerleşen gelenekçi-muhafazakâr çevre, milletlerin ve kültürlerin süreklilik bilinci içinde ayakta kalabildiklerini göstermeye çalışmıştır. Ülken, yeniyi kurmak için eskiyi ve eskiden kalan ne varsa herşeyi mutlaka yok etmek gerektiğini iddia eden devrimci ruhun, "ya hep ya da hiç" ilkesine dayandığını; bu iki seçenek arasında bir orta yol aranmadığını, sonuçta da gelecekte yerleşecek yapıları bugün(den) yok ederek, ağacın köklerinden sökülüp sonra da çiçek açmasının beklendiğine işaret etmektedir (Ülken 1931a:173-4). Gelenekçi muhafazakârlık, Cumhuriyet radikalizmin "ya hep ya hiç" anlayışına karşı gelişen ve köklerini romantik kültürcü bir tepki içinde bulan orta yol arayışlarını yansıtmaktadır. Tekrar etmek pahasına vurgulamalıyım ki, gelenekçi muhafazakârlık, Kemalist modernizmin radikal modernizmi karşısında çözülen toplumsal kimliklerin yerine gelişen yeni toplumsal kimlikleri, kültürel ve tarihi anlamları içinde keşfetmeyi amaçlayan ve yeni doğan Türk insanını ve toplumunu tarihsel varlıklar olarak tanımlamayı amaçlayan bir tür karşı-gelenekçiliktir. Gelenekçi-muhafazakârlık, karşı-gelenekçi vurgusu ile Kemalizm'in simgelediği modernist ruhun yaratıcı gücünün kendisini ifade etme olanaklarını araştırarak, Türk siyasetine özgü bir radikalizmin gelişmesine de kaynaklık etmiştir.

Sonuç

Muhafazakârlık, modernleşme sürecinde statü ve güç kaybeden grupların doğal savunmacı reflekslerin veya yükselen grupların çözülen değerlere bağlılıklarının felsefi-siyasal dili olarak tanımlanınca, modernleşme sürecinde ve ulus-devletin kurulma anında güç ve statü kazanan gruplar arasında yükselen ve modernizmin siyasal, ekonomik ve kültürel yapılarını kökleştirmeyi amaçlayan yeni muhafaza taleplerinin felsefi-siyasal üslûplarını kavrayacak analitik araçlardan mahrum kalınmaktadır. Modernizmin kendi düzen anlayışını derinleştirmek için yarattığı muhafaza taleplerinin felsefi-siyasal içeriği, Batı muhafazakârlığının tarihsel deneyimi içinden soyutlanan ideal-tipler çerçevesinde anlaşılamaz.

Türk muhafazakârlığı ulus-devlet yapılarının kökleşerek geleneksel dinî kozmolojinin radikal bir şekilde dönüştürüldüğü o tarihsel anda, modernizmin yıkıcı süreçleri içinde ve bizatihi modernizmin kendi muhafaza taleplerini dile

getiren özel bir felsefi-siyasal üslûp olarak gelişmiştir. Cumhuriyet modernizmi, reformist/modernleşmeci- dinci/tepkici çatışmasını aşan bir derinlik içinde kendi felsefi-siyasal dünyasını şekillendirmiş ve modernizmin korunmasını amaçlayan yeni bir felsefi-siyasal üslûbun gelişmesine meydan veren kültürel ve düşünsel bir ortam yaratmıştır. Eğer Türk muhafazakârlığının sosyal ve siyasal projesi göz ardı edilirse, ne ulus-devlet yapılarının içine doğduğu düşünce iklimi ne de gelenekçi-muhafazakâr ideallerin Kemalist modernizm ile içiçe geçmesinin yarattığı özel bir modernizm anlayışı çözümlenebilir.

Cumhuriyetçi seçkin tabakası içine doğan gelenekçi-muhafazakâr fikir çevresinin zenginleştirdiği devlet, ulus, din ve ulusal kimlik anlayışları, geleneksel grupların Kemalist modernizm ile özdeşleşmelerini sağlayan yeni düşünsel kalıplar sunmuşlardır. Kemalist modernizm anlayışı ile içiçe geçen gelenekçi-muhafazakârlık, geleneksel toplumun bağrında yeşerecek olan modernitenin en temel kurumları olan kapitalist pazar ve ulus-devletin yarattığı yeni dünyanın felsefi-siyasal dili olarak gelişmiştir. Gelenekçi-muhafazakâr fikir çevresinin, estetik, siyasal ve ahlaki ilgileri çerçevesinde gelişen yeni bir modernizm anlayışı, gerek tek parti döneminin bürokratik seçkinlerine gerekse takip eden dönemin siyasal seçkinlerine, kapsamlı bir modernleşme stratejisinin de ilk terimlerini ve ideallerini de sunmaktadır. Cumhuriyet modernizminin derinlerinde yatan gelenekçi-muhafazakâr modernizm, dünyevileşme, riyazileşme, milletleşme, siteleşme ve sorumluluk ahlakına yapılan vurgu yolu ile tanımlanabilir.

Gelenekçi-muhafazakâr tasavvurun felsefi-siyasal üslûbu, kimi zaman farklı siyasal ideallere bağlılıklarını da bildiren Baltacıoğlu'nun "gelenekçiliği," Tunç'un Bergsonculuğu, Ağaoğlu'nun 'liberal' siyaset anlayışı ve Ülken'in şahsiyetçiliğinin kesişme noktalarında belirginleşmektedir. Peyami Safa'nın muhafazakâr anlayışının edebi ifadesi olan *Fatih-Harbiye* adlı romanı hakkında onun milliyetçilik anlayışı dolayısı ile yaptığı bir değerlendirmede Karpat, dolaylı da olsa gelenekçi-muhafazakâr çevrenin doğuş nedenlerine işaret etmektedir. Karpat'ın kelimeleriyle:

> Gerçekte bu aşırı milliyetçilik eski örgütlenme ve bağlılık kavramlarının çözülmesinin yol açtığı sosyal ve psikolojik bir krizdi. Hakikaten dil, yasal sistem ve ekonomide devletçe yürütülen bir dizi reformlar eski sistemin altını oymuş ve bir kimlik krizine yol açmıştı. Peyami Safa'nın bu dönemki karmaşık milliyetçi yazıları bu krizin boyutları ile eski bağlılıkları ve kavramları yeni bir biçime uydurma çabalarını açıkça göstermektedir (Karpat 1970:565).

Karpat'ın işaret ettiği "eski bağlılıkları ve kavramları yeni bir biçime uydurma çabaları", gelenekçi-muhafazakârlığın erken Cumhuriyet dönemindeki temel problemlerinin anlaşılması açısından çok önemli bir başlangıç noktasıdır. Gelenekçi-muhafazakâr fikir çevresi, hem baskın bilimci-pozitivist Kemalizmi popülerleştirirerek, yeni bir modernizm tasavvuruna varmış hem de Karpat'ın

vurguladığı gibi, taşradaki çeşitli gruplara kendilerini farklı değerler ve ilkeler çerçevesinde ulus ve devlet ile özdeşleştirecek yeni bir anlayış sunmuştur (Karpat 1970:565).

Erken Cumhuriyet döneminde Kemalist modernizm, Türk radikalizminin felsefi-siyasal dili haline gelmiştir. Söz konusu dönemin düşünce iklimi içinde radikalleşen gelenekçi-muhafazakâr aydınlar, kendi toplum tasavvurları içinde beliren hedef ve idealleri gerçekleştirme konusunda dönemin siyasal iklimi nedeni ile cılız bir etkiye sahip olmuşlardır. Bu çevreyi oluşturan aydınların -ki bir tek Safa bu konuda ayrı bir değerlendirmeye tabi tutulabilir- toplumsal tabakalaşma içinde devlet ile birlikte tanımlanan statü ve prestij olanakları, bu çevreyi bir tür reformizm-radikalizm açmazına sürüklemiştir. Gelenekçi-muhafazakâr aydınlar, radikal sonuçlara yol açan pozitivist Kemalist modernizm anlayışının eleştirisini reformist bir üslûp çerçevesinde geliştirmişler; iktidarın kıyısından geleneksel olanın dinî içeriğini konu aldıklarında ise, amaçsız bir radikalizmi yansıtan felsefi-siyasal bir üslûp yaratmışlardır. Gelenekçi-muhafazakâr radikalizmin kaynağı geleneksel dinin inanç anlayışının reddedilmesine dayanmaktadır.

Kemalizm, Türk düşün hayatındaki yegâne modernist formül olmamakla beraber, kendi modernizm anlayışını gerçekleştirmek için devlet iktidarını kullanabilmiş tek modernist hareket olmuştur. Kemalist modernizm, özünde ulusun geleceğinin sürekli değerlendirilmesi yolu ile modern Türkiye'nin kurulmasını amaçlamış aşkıncı bir projedir (Mardin 1983:36-7; Heper 1985). Türk modernizm görüşünü siyasal sonuçlara ulaştıran Kemalizm, sadece teknik alanda değil, kültürel meseleler ve günlük hayatın sekülerleştirilmesi konusunda da bilimin dönüştürücü gücüne büyük önem atfetmiştir (Ülken 1931b:1-7). Kemalizm'in, pozitivist bilimci yorumların ipoteğiden kurtarmak niyeti çerçevesinde gelişmeye başlayan gelenekçi-muhafazakâr tezler, son analizde, Kemalist açılımlar içinde yer bulan yeni bir modernizm anlayışının da şekillenmeye başladığının işaretlerini vermektedirler. Gelenekçi-muhafazakâr çevre, Kemalist pozitivizm anlayışının dayandığı bilimcilik düşüncesi ile her fırsatta hesaplaşırken, siyasal devrimin getirdiği Cumhuriyet kurumlarının savunucusu olmuştur. Cumhuriyetçi siyasetin savunması şahsiyetçilik, ahlakçılık gelenekçilik, kültürcülük anlayışlarına dayanan bir felsefi-siyasal zeminde gelişirken, kültür alanındaki değişmelerin değerlendirildiği ve romantik eğilimlere kaynaklık eden gelenekçi-muhafazakâr milliyetçilik anlayışı, evrensellik modeline dayanan dinî dünya görüşünün çözülmesinin yarattığı kimlik sorununa modern bir çözüm olarak ileri sürülmüştür. Söz konusu aydınların "muhafazakâr," "gelenekçi," "şahsiyetçi" ve "ahlakçı" felsefi-siyasal yönelimlerinin, bir tepki mantığı çerçevesinde dönemin kimi tek parti eğilimlerine muhalif kavram ve tema öbekleşmeleri yaratabilmeleri, buna rağmen de Kemalist merkezin kıyısında yer tutabilmeleri, erken Cumhuriyet dönemine tamamen damgasını vuran tek ve kapsayıcı bir Kemalist projeden ziyade, birbirleri ile çatışan ve yarışan *Kemalizmle-*

rin varlığına da işaret etmektedir. Dönemin Cumhuriyetçiliği, bütün siyasal tekmerkezciliğine rağmen, yarattığı düşünsel iklim içinde gelişmesine olanak sağladığı gelenekçi-muhafazakâr eğilim sayesinde, takip eden yıllardaki siyasal açılımlarını gerçekleştirebilmiştir.

KAYNAKÇA

Ağaoğlu, A. (1929) *İngiltere ve Hindistan*, İstanbul: Cumhuriyet Basımevi.

Ağaoğlu, A.(1933) *Devlet ve Ferd*, Ankara: Sanayi-i Nefise Basımevi.

Ağaoğlu A.(19 Eylül 1935) "Doğu ve Batı," *Yeni Adam*, 90, 5.

Ağaoğlu, A.(15 Ocak 1936a) "Üç Kültür," *Kültür Haftası*, 1, 5

Ağaoğlu A. (22 Ocak 1936b) "Bir Kültürden Ötekine," *Kültür Haftası*, 2, 38.

Ağaoğlu A.(6 Mayıs 1936c) "Tarihte Sosyal Inkişaf 1," *Kültür Haftası*, 17, 324-5.

Ağaoğlu A. (13 Mayıs 1936d) "Tarihte Sosyal Inkişaf 2," *Kültür Haftası*, 18, 327-8.

Ağaoğlu A. (20 Mayıs 1936e) "Tarihte Sosyal Inkişaf 3" *Kültür Haftası*, 19, 354-5

Ağaoğlu A. (15 Haziran 1938a) "Basitten Mürekkebe, Şekilsizlikten Şekilleşmeye Doğru," *İnsan*, 1,3, 204-8.

Ağaoğlu A. (1 Aralık 1938b) "Dinde Manizme İçtimai Hayatta da Sınıflara ve Büyük Malikhanelere Doğru," *İnsan*, 1,7, 357-60.

Ağaoğlu A. (15 Mayıs 1938c) "Hukukta Tekamül Devirleri," *İnsan*, 1,2, 117-23.

Ağaoğlu A. (15 Temmuz 1938d) "İştirakçilikten Ferdi Mesaiye ve Mülkiyete Doğru," *İnsan*, 1,4, 290-5.

Aydemir, Ş. S. (Kasım 1932a) "Bergsonizm Yahut Bir Korkunun Felsefi İfadesi", *Kadro*, 11, 43-50.

Aydemir, Ş. S.(Ocak 1932b) "Bir Ruh Fantazisi Yahut Yerli Peygamber", *Kadro*, 1, 31-7

Aydemir, Ş. S. (Ağustos 1932c) "Yarı Münevverler Klubü", *Kadro*, 8, 40-3

Aydemir, Ş. S. (17 Aralık 1932d) "Ağaoğlu Ahmet Beye Cevap, Taklit Nedir? Mukallit Kimdir", *Cumhuriyet*.

Aydemir, Ş. S. (13 Ocak 1933a) "Bergson Bahsi ve Hürriyet Telakkimiz", *Kadro*, 13, 42-5.

Aydemir, Ş. S. (Şubat 1933b) "Darülfunun Inkılab Hassasiyeti ve Cavit Bey İktisadiyatçılığı", *Kadro*, 14, 42-5

Aydemir, Ş. S. (Mayıs 1934) "İsmail Hakkı Beyin Mefkureciliği", *Kadro*, 29, 37-42.

Baltacıoğlu, İ. H. (1930) *Umumi Pedagoji*, İstanbul: Milliyet Basımevi.

Baltacıoğlu (1931) *Demokrasi ve Sanat*, Sanayi-i Nefise Basımevi.

Baltacıoğlu, İ. H. (1933a) *Tarih ve Terbiye*, İstanbul: Semih Lutfi Suhulet Matbaası.

Baltacıoğlu, İ. H. (16 Temmuz 1934a) "Kadro'ya Cevap," *Yeni Adam*, 29,8.

Baltacıoğlu, İ. H. (6 Aralık 1934b) "Sanayileştiren Devlet," *Yeni Adam*49, 4.

Baltacıoğlu, İ. H. (15 Ocak 1934a) "Demokraside Terbiye," *Yeni Adam*, 3, 2

Baltacıoğlu, İ. H. (15 Ocak 1934b) "Tezat," *Yeni Adam*, 3, 1

Baltacıoğlu (22 Ocak 1934c) "Demokraside Terbiye," *Yeni Adam*, 4, 2

Baltacıoğlu, İ. H. (29 Ocak 1934d) "Liseler Nasıl Islah Edilmelidir?" *Yeni Adam*, 5, 2

Baltacıoğlu, İ. H. (29 Ocak 1934e) "İrtica," *Yeni Adam*, 5, 1.

Baltacıoğlu, İ. H. (5 Şubat 1934f) "Inkılap Edebiyatı Ne Olabilir? *Yeni Adam*, 6,7.

Baltacıoğlu, İ. H. (12 Şubat 1934g) "Inkılabın Mektebi," *Yeni Adam*, 7, 5.

Baltacıoğlu, İ. H. (23 Nisan 1934h) "En Büyük Devlet Siyaseti Nedir?" *Yeni Adam*, 17, 8.

Baltacıoğlu I. H. (23 Nisan 1934ı) "*Kadro*'ya Göre *Yeni Adam Yeni Adam*'a Göre *Kadro*" *Yeni Adam*, 7, 11

Baltacıoğlu, İ. H. (1935a) *İçtimai Mektep Prensipleri*, İstanbul: Tecelli Matbaası.

Baltacıoğlu I. H. (4 Nisan 1935b) "Yeni Devletin Kültür Programları," *Yeni Adam*, 66, 10.

Baltacıoğlu I. H. (7 Kasım 1935c) "Mürteci Kimdir?" *Yeni Adam*, 97, 3

Baltacıoğlu I. H. (18 Nisan 1935d) "Laik Terbiyenin Kendisini İstiyoruz" *Yeni Adam*, 68,2

Baltacıoğlu, İ. H. (30 Ocak 1936a) "İnsan Bir Cismi Hendese Değildir," *Yeni Adam* 109, 3.

Baltacıoğlu, İ. H. (2 Nisan, 1936b) "Yeni Ahlak Yeni Fikirde Değil, Yeni Sosyetededir," *Yeni Adam*, 118, 2

Baltacıoğlu, İ. H. (13 Ağustos 1936c),"Inkılap Devrinde Yaşayan Adam," *Yeni Adam*, 136, 3.

Baltacıoğlu, İ. H. (30 Aralık, 1936d), "Vicdan Hürriyeti ve Laiklik," *Yeni Adam*, 109, 3.

Baltacıoğlu, İ. H. (5 Ağustos 1937a) "Hayatım," *Yeni Adam*, 188, 18.

Baltacıoğlu, İ. H. (17 Ekim 1937b) "Türkiye Cumhuriyeti Devletinin XV'inci Yılı," *Yeni Adam*, 201, 3.

Baltacıoğlu, İ. H. (9 Mart 1938a) "Halk Evleri," *Yeni Adam*, 218, 2.

Baltacıoğlu, İ. H. (24 Şubat 1938b) "Hürriyeti Niçin Severim," *Yeni Adam*, 217, 2.

Baltacıoğlu, I. H. (1938c) *Toplu Tedris*, İstanbul: Sebat Basımevi

Baltacıoğlu, İ. H. (1939a) *Sosyoloji*, İstanbul: Sebat Basımevi.

Baltacıoğlu, İ. H. (13 Ağustos 1939b) "Kültürü Kurtarmak Lazım," *Yeni Adam*, 137, 2.

Baltacıoğlu, İ. H. (4 Mayıs 1939c) "Milliyet Terbiyesi V," *Yeni Adam*, 227, 14.

Baltacıoğlu, İ. H. (11 Mayıs 1939d) "Milliyet Terbiyesi VI," *Yeni Adam*, 228, 14.

Baltacıoğlu, İ. H. (6 Temmuz 1939e) "Şarklı," Yeni Adam, 236, 3.

Baltacıoğlu, İ. H. (3 Ağustos 1939f) "Köy Eğitmen ve Öğretmenleri," *Yeni Adam*, 240, 16-7.

Baltacıoğlu, İ. H. (21 Eylül 1939g) "Türk Rejimini Niçin Severim," *Yeni Adam*, 247, 2.

Baltacıoğlu, İ. H. (28 Eylül 1939h) "İnsaniyet Var Mı?" *Yeni Adam*, 248, 2.

Baltacıoğlu, İ. H. (3 Temmuz 1941a) "Eski ve Yeni, Ölü ve Diri," *Yeni Adam*, 340, 2.

Baltacıoğlu, İ. H. (30 Ekim 1941b) "Cumhuriyete İnanıyorum," *Yeni Adam*, 357, 2.

Baltacıoğlu, İ. H. (18 Aralık 1941c) "Türk Nedir?" *Yeni Adam*, 364, 4

Baltacıoğlu, İ. H. (1 Ocak 1942a) "Milli Anane," *Yeni Adam*, 366, 2.

Baltacıoğlu, İ. H. (19 Şubat 1942b) "Değer Buhranı," *Yeni Adam*, 373, 2.

Baltacıoğlu, İ. H. (29 Ocak 1942c) "Ananecilik ve Muhafazakârlık," *Yeni Adam*, 370, 2.

Baltacıoğlu, İ. H. (7 Aralık 1942c) "Gelenek," *Yeni Adam* 417, 2.

Baltacıoğlu, İ. H. (7 Mayıs 1942d) "Milliyetçiliğim," *Yeni Adam*, 384, 2.

Baltacıoğlu, İ. H. (19 Kasım 1942e) "Soysuzlar," *Yeni Adam*, 412, 2.

Baltacıoğlu, İ. H. (17 Aralık 1942f) "Millet Nedir, Ne Değildir?" *Yeni Adam*, 416, 2.

Baltacıoğlu, İ. H. (22 Temmuz 1943) "Milli Mantığa Doğru," *Yeni Adam*, 447,2.

Baltacıoğlu, İ. H. (6 Nisan 1944a) "Zavallı Gelenek," *Yeni Adam*, 484, 3.

Baltacıoğlu, İ. H. (26 Ekim 1944b) "Bizim Cumhuriyetimiz," *Yeni Adam*, 513, 2.

Baltacıoğlu, İ. H. (1 Eylül 1949a) "*Yeni Adam*'ın Yolu," *Yeni Adam*, 613, 2.

Baltacıoğlu, İ. H. (22 Haziran 1950) "Inkılap ve Demokrasi," *Yeni Adam*, 655, 2.

Baltacıoğlu, İ. H. (1994, ilk baskı 1942) *Türke Doğru*, 3. baskı, Ankara Atatürk: Kültür Merkezi Yayınları.

Bedi Z. E., (25 Mart 1943) "Türke Doğru," *Yeni Adam*, 430, 8-9, 11

Bell D (1980) *The Winding Passage. Essays and Sociological Journeys 1960-1980*. New York: Basic Books.

Berkes, B. (1964) *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press.

Berman, M. (1991) *All That Is Solid Melts Into Air*, London, N.Y., Verso.

Bozkurt, N. (1995) *20. Yüzyıl Düşünce Akımları, Yorumlar ve Eleştiriler*, İstanbul:Sarmal Yayınevi.

Ergil, D. (1986a) "Muhafazakârlık," *İdeoloji, Milliyetçilik, Muhafazakârlık, Halkçılık*, Ankara: Say Yayınları, 109-46.

Ergil, D. (Ocak-Aralık 1986b) "Muhafazakâr Düşüncenin Temelleri," *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XLI, 1-4, 269-93.

Gadamer, H.G. (1975) *Truth and Method*, New York: Crossroad.

Giddens, A. (1987) *The Nation State and Violence*, Berkeley: University of California Press.

Gökalp, Z. (1976 [1918]), *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, İstanbul: Kültür Yayınları.

Heper, M (1984) "A Weltanshauung-Turned-Partial Ideology and Normative Ethics: Atatürkism'in Turkey," *Orient*, (Hamburg) XXV, 83-94.

Heper, M. (1980-1981) "Transformation of Charisma into a Political Paradigm: Atatürkism in Turkey," *Journal of American Institute for the Study of Middle Eastern Civilization*, I, 65-82.

Heper, M. (1985) *The State Tradition in Turkey*, Walkington: U.K: The Eothen Press.

İnsel, A. (1990) *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, İstanbul: Birikim Yayınları.

Karpat, K. (1959) *Turkey's Politics: The Transition to Multi-Party System*, Princeton: Princeton University Press.

Karpat, K. (1970) "Modern Turkey" P.M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis (der.) *The Cambridge History of Islam* içinde, Cambridge, Cambridge University Press.

Karpat, K. (1973) "Ideology in Turkey After the Revolution of 1960," *Social Change and Politics in Turkey: A Structural-Historical Analysis*, Leiden: E. J. Brill.

[redacted]

Köker, L. (1990) *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mannheim, K. (1972) *Ideology and Utopia*, Louis Wirth and Edward Shils çev., London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Mannheim, K. (1986) *Conservatism: A Contribution to the Sociology of Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Mardin, Ş. (1983) "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk," *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*, İstanbul: Dr. Nejat F. Eczacıbaşı Yayınları, 1983.

"Peyami Safa ile Mülakat," (6 Eylül 1959) *Hayat*, 14

Safa, P. (24 Nisan 1932) "Türk Münevverini Türkleştirmek," *Cumhuriyet*.

Safa, P. (19 Haziran 1933a)."İstenilen Bir Edebiyat," *Cumhuriyet*.

Safa, P. (2 Temmuz, 1933b) "Milliyete Cevap," *Cumhuriyet*.

Safa, P. (10 Temmuz 1933c). "Üç İddianın Kıymeti" *Cumhuriyet*.

Safa, P. (11 Temmuz 1933d) "Hayat Karşısında Sistemlerimiz," *Cumhuriyet*.

Safa, P. (29 Temmuz 1933e) "Inkılabımızın İdeolojisi," *Cumhuriyet*.

Safa, P. (23 Temmuz 1933f) "Demokrasi ve Liberalizm," *Cumhuriyet*.

Safa, P. (31 Temmuz 1933g) "Statikten Dinamiğe," *Cumhuriyet*.

Safa, P. (15 Aralık 1936) "Kültür ve Edebiyat," *Kültür Haftası*, 1, 8.

Safa, P. (1990, [1938]) *Türk Inkılabına Bakışlar*, İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.

Safa, P. (1939a) *Felsefi Buhran*, Recep Ulusoğlu Basımevi, Ankara.

Safa, P. (7 Temmuz 1939b) "Anahtar Arayan Dünya," *Cumhuriyet*.

Safa, P. (11 Ekim 1939c) "Dünyanın Muhtaç Olduğu Nizam", *Cumhuriyet*.

Safa, P. (31 Temmuz 1941a) "Kendi Kendimiz Olmakta Israrımız," *Yeni Adam*, 344, 13, 5

Safa, P. (30 Eylül, 1941b) "Doğan Dünyanın Müjdecisi," *Çınaraltı*, 12, 5.

Safa, P. (8 Temmuz 1941c) "Dünyada İnsan Var Mı? " *Yeni Mecmua*, 4.

Safa, P. (18 Aralık 1941d) "Milli Olmak Zorluğu," *Yeni Adam*, 384, 11.

Safa, P. (30 Ağustos 1941e) "İnsan Yok, Millet Var," *Çınaraltı*, 5

Safa, P. (14 Mart 1942a) "Milliyetçiliğin Birkaç Hakikati," *Çınaraltı*, 32, 5.

Safa, P. (15 Nisan 1942b) "Esasta Anlaşmak Esastır," *Tasvir'i Efkar*.

Safa, P. (6 Haziran 1942c) "Tarih ve Milliyetçilik," *Çınaraltı*, 37, 6.

Safa, P. (27 Haziran 1942d) "Psikoloji ve Milliyetçilik," *Çınaraltı*, 40, 5.

Safa, P. (11 Temmuz 1942e) "Milli Ahlak" *Çınaraltı*, 42, 5.

Safa, P. (1 Ağustos 1942f) "Avrupa Medeniyeti Yıkılıyor mu?" *Çınaraltı*, 45, 5.

Safa, P. (10 Ekim 1942g) "İlim ve Nazariye Düşmanlığı" *Çınaraltı* 55,4.

Safa, P. (24 Ekim 1942h) "Milli Ekonomi" *Çınaraltı* 57,5.

Safa, P. (14 Kasım 1942ı) "Milli Birlik ve Ahlak" *Çınaraltı* 60, 4

Safa, P. (19 Nisan 1945) "Demokrasi Kavramı," *Yeni Adam*, 538, 9

Safa, P. (15 Ağustos, 1946) "Demokrasi Ne Tercüme Edilebilir, Ne de İntihal," *Yeni Adam*, 607, 10.

Safa, P. (1970) "Milli İdealimiz Apartman Yaptırmak Mıdır?" *Tasvir'i Efkar*, Faruk K. Timurtaş (der.) *Seçmeler*, Ankara: Devlet Kitapları, 36-40

Schuman, H.G. (1978) "The Problem of Conservatism: Some Notes on Methodology," *Journal of Contemporary History*, 13, 4, 803-17.

Sezgin, Ömür (1978) "Kadro Hareketi", *Kadro*, Cem Alpar (der.) Ankara: Kalite Matbaası, 11-20.

Shaw, Stanford J., Ezel Kuran Shaw (1977) *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, II. cilt, *Reform, Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808 -1975* Cambridge: Cambridge University Press.

Tekeli İ., Selim İ. (1993) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Tunaya, T. Z. (1996) *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, 2.baskı İstanbul: Arba Yayınları.

Tunç, M.Ş. (1929) "Bugünkü Hayatımızın Akışları," Mehmet Kaplan, vd. (der.) *Atatürk Devri Fikir Hayatı II*, Ankara: Kültür Bakarılığı Yayınları, 1992, 331-4.

Tunç, M.Ş. (1929) *Ruhiyat Psikolojisi*, İstanbul: Devlet Matbaası.

Tunç, M.Ş. (13 Kasım 1940) "Zamane Adamı," *Cumhuriyet*.

Tunç, M.Ş. (27 Temmuz 1941a) "Bugünkü Milletlerve Ruhi Haletleri" *Cumhuriyet*.

Tunç, M.Ş. (15 Kasım 1941b) "Para Hırsı Karşısında Devlet ve Millet" *Cumhuriyet*.

Tunç, M.Ş. (25 Ocak 1942a) "Hayatın Kıymeti ve geçirdiği Buhran," *Cumhuriyet*.

Tunç, M.Ş. (26 Nisan 1942b) "Kader ve Kanun," *Cumhuriyet*.

Tunç, M.Ş. (7 Haziran 1942c) "Gençlik Nereye Gidiyor?," *Cumhuriyet*.

Tunç, M.Ş. (15 Haziran 1942d)."Zaman Fatihleri," *Cumhuriyet*.

Tunç, M.Ş. (23 Haziran 1942e) "İlim Bakımından Ahlak," *Cumhuriyet.*

Tunç, M.Ş. (12 Temmuz 1942f) "Akıl ve Hayat," *Cumhuriyet.*

Tunç, M.Ş. (19 Temmuz 1942g) "Akıl ve İlim," *Cumhuriyet.*

Tunç, M.Ş. (26 Temmuz 1942h) "Akıl ve Sezgi" *Cumhuriyet.*

Tunç, M.Ş. (8 Ekim 1942ı) "Devlet ve Millet" *Cumhuriyet.*

Tunç, M.Ş. (11 Ekim 1942i) "Eski ve Yeni Dünya Görüşlerimiz," *Cumhuriyet.*

Tunç, M.Ş. (11 Kasım 1942j) "Devlet ve Terbiye," *Cumhuriyet.*

Tunç, M.Ş. (18 Ağustos 1942k) "Sefalet Kalkamaz Mı?" *Cumhuriyet.*

Tunç, M.Ş. (21 Mart 1943a) "Milliyetçilik," *Cumhuriyet.*

Tunç, M.Ş. (5 Nisan 1943b) "Milliyet İdeali ve Topyekun Terbiye," *Cumhuriyet.*

Tunç, M.Ş. (7 Nisan 1943c) "Millet ve İnsan," *Cumhuriyet.*

Tunç, M.Ş. (28 Mart 1943d) "Ahlakın Çeşidleri ve Zamanımızın Ahlakı," *Cumhuriyet.*

Tunç, M.Ş. (6 Haziran 1943e) "İstikbal için Aranan Yeni Ufuklar," *Cumhuriyet.*

Tunç, M.Ş. (4 Mart 1945) "İngiliz Karakteri," *Cumhuriyet.*

Tunç, M.Ş. (1948) *Fikir Sohbetleri*, İstanbul: Ülkü Basımevi.

Tunç, M.Ş. (1954) "Muhafazakârlık ve Liberallik," *Türk Düşüncesi* 1-2, 88-96.

Tunç, M.Ş. (1956) "Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık," *Türk Yurdu*, 258 (VII), 1-4.

Tunç, M.Ş. (1958) "Descartes Kongresi'ne Hitab," *Bilgi*, XI, 132, 16-17

Ülken, H.Z. (1931a) *Aşk Ahlakı*, İstanbul: Ekspres Matbaası.

Ülken, H. Z. (1931b) "İnsani Vatancılık," *Mülkiye*, 1-9, 6-7.

Ülken, H.Z. (1932) "Maksat," *Felsefe Yıllığı*, I, 1-7.

Ülken, H. Z. (1933) *İnsani Vatanperverlik*, İstanbul: Güneş Basımevi.

Ülken, H.Z. (1935) *Türk Kozmolojisi, Türk Mitolojisi, Türk Hikmeti, Teknik Tefekkür*, Ankara: Başvekalet Mudevvanat Basımevi.

Ülken, H.Z. (1936) *Yirminci Asır Filozofları*, İstanbul: Kanaat Kitabevi

Ülken, H.Z. (1937a) "Tarihte Hürriyet ve Determinizm," *Her Ay*, 15-59.

Ülken, H. Z. (1937b) "Tabiatta Inkılab ve Cemiyet," *Her Ay*, 82-90

Ülken, H.Z. (15 Nisan 1938a) "Maksad," *İnsan*, 1, 1, 1-2.

Ülken, H. Z. (15 Haziran 1938b), "İmparatorluğun Tekamülü 1," *İnsan*, 1,3, 241-59.

Ülken, H. Z. (15 Mayıs 1938c), "Medeniyetin Yürüyüşü," *İnsan*, 1,3, 84-91

Ülken, H. Z. (1 Aralık 1938d) "İlim Bitaraf Mıdır?" *İnsan*, 1,7, 458- 62.

Ülken, H. Z. (1 Şubat 1939a) "Tanzimat ve Hümanizma," *İnsan*, 1, 9, 689-94.

Ülken, H. Z. (10 Mart 1939b) "Meşruriyetin Tereddüd Devri," *İnsan*, 1,10, 669-78.

Ülken, H. Z. (8 Mayıs 1939c) "Bergson'a Dair Yeni Bir Kitap," *İnsan*, 2, 12, 1004-7.

Ülken, H. Z. (8 Mayıs 1939d), "İş'e Dair," İnsan, 2,12, 997-1002.

Ülken, H. Z. (1 Ocak 1939e), "İçtimai Teşekkülün Temeli İş," *İnsan*, 2,8, 671-6.

Ülken, H. Z. (1 Nisan 1941) " Sanat ve Cemiyet," *İnsan*, 3, 1-13, 26-9.

Ülken, H. Z. (1942a), *Ziya Gökalp*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Ülken, H. Z. (8 Mayıs 1942b) "Türkiye'de İdealizm Temayülü," *İnsan*, 2, 12, 929-38.

Ülken, H. Z. (1943a) *Sosyoloji*, 2. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Ülken, H.Z. (1943b) *Yarım Adam*, İstanbul: Şirket-i Mürebbiye Matbaası.

Ülken, H.Z. (1944) "Şark ve Garp," *İstanbul*, 2-4

Ülken, H.Z. (1945) *Milletlerin Uyanışı*, İstanbul: Marmara Kitabevi

Ülken, H. Z. (1 Şubat 1946a) "Bizde Türkçülüğü Geciktiren Sebepler-Doğuşu-Büyüyüşü", *İstanbul*, 2-3.

Ülken, H. Z. (15 Şubat 1946b) "Tanzimat Devrinde Türkçülük," *İstanbul*, 2-3.

Ülken, H. Z. (1 Mart 1946c) "Türkiye Dışında Türkçülük-Realist ve İlmi Türkçülük," *İstanbul*, 6-7.

Ülken, H. Z. (15 Mart 1946d) "Hayali-Siyasi ve Hakiki Türkçülük," *İstanbul*, 2-3.

Ülken, H. Z. (15 Haziran 1946e) "Demokratik Cemiyetlerde İleri geri," *İstanbul*, 3-4.

Ülken, H. Z. (1 Ekim,1946f) "Hürlük ve Mesullük," *İstanbul*, 2-4.

Ülken, H. Z. (1947) *Sosyolojiye Giriş*, İstanbul: Üçler Matbaası.

Ülken, H. Z. (1948) *Millet ve Tarih Şuuru*, İstanbul, Pulhan Matbaası.

Ülken, H. Z. (1957 [1924]) *Veraset ve Cemiyet*, İstanbul :Kutulmuş Matbaası.

Ülken, H.Z. (1992) *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 3.Baskı, İstanbul: Ülken Yayınları.

Ülken, H.Z. (1961) *Türkiye'de Batılılaşma Hareketleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Yöntem, A. C. (22 Ocak 1941) "Bergson ve Ziya Gökalp," *Cumhuriyet*.

Kemalist modernism and the roots of Turkish traditionalist conservatism

This article focuses on the political and philosophical significance of the dialogue between Kemalism and the nouveaux traditionalist conservative circle which emerged from within the modernist Republican elites. The circle was shaped at the crossroads of İsmail Hakkı Baltacıoğlu's traditionalism, Peyami Safa's conservatism, Ahmet Ağaoğlu's personalism, Hilmi Ziya Ülken's moralism and Mustafa Şekip Tunç's Bergsonism. The paper tries to provide the basic terms for a new typology of Turkish conservatism by reviewing the major texts of the prominent students of Turkish modernization/transformation, such as Niyazi Berkes and Kemal Karpat, with a critical view to delineate how they have utilized the concept of "conservatism." Throughout the paper, Turkish traditionalist conservatism has been conceptualized as an historically unique philosophical and political movement. In this respect, the approach adopted in this study is deviated from the prevailing tendency to relate "conservatism" with the mode of socialization and/or political aspirations of the descending classes and/or groups in an all encompassing modernization process.

In the 1930s, traditionalist-conservative intellectuals were located in the intellectual stratum but they were not included in the political center. Politicization of the traditionalist-conservative vocabulary by the ruling elites during the one-party rule, their allegiance, resistances and appropriation of these themes had important repercussions since it led to the emergence of a conservative milieu within the ruling Kemalist center. In this respect, the paper deals with the conceptual matrix of traditionalist conservatism which was diffused to the legitimizing grounds for the political actors at various stages of Turkish political history. Turkish traditionalist conservatism has provided an alternative understanding of modernism which at the same time safeguarded and legitimized Kemalist institutions and structures. This understanding of modernism can be read through concepts formulated in the works of the intellectuals in question for the explication of the Kemalist status quo.

Republican radicalism had created a rupture in the political vocabulary of the time. New intellectual groupings, including the traditonal conservatives, among the secular modernist intelligentsia appeared to provide answers about

the nature of Kemalist modernism, its future course of the development and its impact on society, culture and tradition. Traditionalist-conservative opinions appeared in this conjuncture and adopted a new stand about Kemalist modernism without an anti-Revolutionary intent. This Republican conservatism, while agreeing on the basic structure of the state, distanced itself from omnipresent rationalist revolutionism and provided a competing vision of Kemalism and modernism. Traditionalist-conservative ideals and aspirations developed in the rather fast course of institutionalization of the modern nation state structures. These ideals aimed at shedding light on the nature of Republican order and the new means of maintaining stability, order and continuity of the Kemalist status quo. Kemalism and traditionalist conservatism, standing on the edge of the Kemalist power structure, manipulated the consolidation of the structures of modernity, most notably the nation-state.

Traditionalist conservatism offered a mid-way between religious reactionism and modernist radicalism. Modern Turkish traditionalist conservatism which heavily utilized competing versions of anti-rationalist philosophy developed in four philosophical and political lines: the first was against the anti-collectivism/societalism of Republic inherited from Ziya Gökalp's positivism; the second was on cultural nationalism; the third challenge was on institutional Islam; the last line attacked positivist modernism. By providing the basic terms of the conceptual matrix for legitimizing Kemalism with all its political, cultural and economic institutions within the process of nation-state building, traditionalist conservatism has marked the emergence of a state-centered conservative circle within the ranks of modernist-secular Republican intelligentsia. In this respect, traditionalist conservatives did not serve to consolidate the rule of the competing Republican elite groups. What they did, as an intellectual group, was to further legitimize the state within the framework of a version of competing Kemalisms.

Türk muhafazakârlığının kültür kökleri ve Peyami Safa'nın muhafazakâr yanılgısı

*Süleyman Seyfi Öğün**

Modern Türkiye , 20. yüzyılın başlarında bir *milli kurtuluş* süreci ile tezahür etti. 1920'li yıllarda şekillenmeye başlayan Kemalist süreç bunun ifadesidir. Kurtuluş Savaşı sırasında hissiyat dünyası hayli karışıktır. Ama belirgin olan bir durum varsa, hareketin, başlangıçta, toplumdaki yerleşik kültürel kodlarla uyumlu bir *varoluş mücadelesi* izlenimi yaratmış olmasıdır. Kemalist süreç, içerdiği milliyetçi, anti-emperyalist temalar itibarıyla, Türklerin Batı karşısındaki kültürel *mazlumiyetini* ifade ediyordu. Bu niteliğiyle, Osmanlı'da II. Meşrutiyet sonrası teşekkül etmiş olan, Türkçülük ve İslâmcılık gibi Batı karşıtı akımların mensuplarını cezbetmekteydi.

Kurtuluş Savaşı sonrasında, Kemalizm, kendisine destek sağlayan hissiyatlarla arasında bir çelişki doğuracak olan politik yüzünü göstermeye başlamıştır. Kemalist cumhuriyet projesi, devlete sadık ve bu sadakatini yerleşik kültürel bağlardan değil; cumhuriyet ve onun ulusal değerlerinden alan bir politik toplum inşa etmekte kararlıydı. Sözkonusu doğrultusu, Kemalizmin, bağrından çıktığı kültürel varoluş temelli süreçlere mesafe kazanması anlamına gelebilir. Bu, aynı zamanda ve daha önemli olarak Kemalizmin diyalektiğine işaret eden bir gelişmedir. Bu yazı, Türk politik sistemi içinde yer alan muhalif muhafazakâr ya da sağ yapılanmanın karakterini irdeleyerek kültürel alanla politik alan arasındaki gerilimin aslında sanıldığı kadar müthiş olmadığını, sadece Kemalizmin muhtelif şekillerde okunabilmesine, dolayısıyla da kültürel yeniden üretimine işaret edebileceğini iddia etmektedir.

Kaynaklar, Türk politik tarihi içinde doğan muhalefetin, II. Grup olarak adlandırılan bir geleneğe dayandığını belirtmektedir. Bununla birlikte, I. Grup ve II. Grup arasındaki bölünmenin, Türk politik hayatındaki iktidar-muhalefet bö-

(*) Uludağ Üniversitesi, İ.İ.B.F Kamu Yönetimi Bölümü.

lünmesini bütün boyutlarıyla yansıtmadığını, hele hele çok-partili hayata dönük olarak Türk merkez sağının tarihini II. Grup üzerinden temellendirmenin hayli şematik bir bakışın ürünü olduğunu düşündürecek çok sayıda kanıt vardır. Türk merkez sağı, belki politikada II. Grubun bazı temalarını seferber etmiş olabilir. Ama Türk sağının kaynaklarını büyük ölçüde I. Grubun temsilcisi ve uzantısı durumunda olan CHP'den kopan unsurlarla ilişkilendirmek mümkündür. Türk merkez sağının kilit figürlerinin Celal Bayar ya da Adnan Menderes gibi CHP kökenli isimler olması bunun en büyük göstergesidir.

Türk merkez sağının oluşumunun ardından, elit-içi çatışmalardan beslenen süreçlerin yattığı görülmektedir. Öte yandan, politik kurucu iktidar, uyguladığı manipülasyon politikalarıyla, Serbest Fırka ve Terakkiperver Fırka olaylarında görülebileceği üzere, muhalefetin oluşumunu doğrudan yönlendirebilmiştir. Ama muhalefeti, basit bir manipülasyon ürünü olarak değerlendirmek de eksik kalacaktır. Esas önemli olan Türk merkez sağının, kendisini temellendirirken, hattâ en radikal CHP karşıtlığı içindeyken bile, gönüllü olarak Kemalist cumhuriyet ilkelerinden vazgeçmemesi ve onu bir referans çerçevesi olarak kullanmasıdır.

Modernleşme kavramı, tek başına kullanıldığı zaman genellikle, devrim, ilerleme gibi kesintisel ve doğrusal çağrışımlarda bulunmaktadır. Kemalizm de, literatürde ağırlıklı olarak bir *modernleşme* projesi olarak nitelenmektedir. Bu niteleme, Kemalist yapılaşmanın çok önemli bir boyutunu göstermekle birlikte yetersizdir. Eğer Kemalizmi dar anlamda bir bürokratik-politik modernleşme projesi olarak görmekle yetinecek olursak, yakın dönem Türk politik tarihini, otoriter-modernist etkilerle anti-modernist tepkilerin çarpıştığı bir arena şematizmine indirgemek gibi teorik bir basitlemeden kurtulamamış oluruz. Bu şablon pek çok Ortadoğu toplumunun yakın dönem politik tarihi için geçerli olabilir. Ama kanımca, Kemalizm, örneğin bir Baas ideolojisi değildir. Kemalizm, ardında hatırı sayılır bir kurumsal deneyim birikimi taşıyan; üstelik şaşırtıcı bir toplumsal desteğe de sahip olan bir kültürel oluşumdur. O kadar ki, Kemalizm, yüksek derecede tutunumlu bir yapılaşma olarak zamanın akışı içinde toplumsal-politik kültürün neredeyse biricik meşrulaştırıcı unsuru haline gelmiş: adeta bir *seküler din* olarak Osmanlı'da İslâm'ın oynadığı rolü (onu da içererek) devralmıştır. Bunun en son ve en *muhteşem* örneği, hegemonik bir iştiha ile sadece merkez sağa değil, bütünüyle merkeze talip olan Refah Partisi'nin Kemalizmidir.

Kemalizmin diyalektik analizi, içeriğine yatan itici ve çekici unsurları eşanlı olarak görmeyi gerekmektedir. Bu da bize, muhafazakârlığın ya da Türk sağına özgü politik kültürel meşrulaştırımların neden ve nasıl Kemalizm üzerinden gerçekleştiğini kavratabilir.

İlk olarak Kemalizmin cumhuriyet projesi, referanslar düzeyinde olmasa bile yerleşik kültürel kodlarla sanıldığından daha fazla uyumludur. Kurucu cumhuriyet projesi etik boyutlarıyla birlikte değerlendirildiğinde, onun muhafazakâr

yorumlara son derecede müsait olan paternalist-organik yapısı belirginlik kazanacaktır. Bu anlamda cumhuriyetçi etik ile sağın şekillendirici gücü olan muhafazakâr etik, çıkış noktasında sanıldığı kadar sorunlu değildir. Her ikisi de Aristogil bir eksende, bireylerin doğalarını ancak toplumsal olarak gerçekleştirebilecekleri ilkesini temel alır. Bu Rousseau'nun kavramlaştırmasıyla; genel yararın, özel yararlara galebe paternalist bir erdem anlayışıdır.

Kemalizmin sağ ve onun toplumsal tabanı tarafından yeniden okunmasını sağlayan unsurlar bununla sınırlı değildir. Bir diğer çok önemli husus medenileşme meselesidir. Cumhuriyet projesi, kendisini, politik sivriliklerinin törpülenmesini sağlayan *medenileşmek* gibi bir üst ilke ya da idealin kozası içine yerleştirmektedir. Kemalist bakış açısı içinde cumhuriyet, Türkleri asri hayatın icabatı ile buluşturacak olan bir proje olarak; amaçsal değil, araçsal bir eksende zuhur etmektedir.

Medeniyet projesi olarak Kemalizm, Türklerin, 20. asır medeniyetinin nimetlerine *sahip olmasını* arzu ediyordu. Burada medeniyet, *bir yaşama tarzı* olarak *amaçsal* değil ve fakat temel yoksunlukları giderici *araçsal* bir nitelemenin konusudur. Başka türlü ifade edilecek olursa, medeniyetin nimetlerine sahip olmak ideali, en azından kültürel varoluşun asgari gereklerini tehdit eden bir süreç olduğu izlenimini vermemektedir. Tersine, medeni olmak, gerek politik elitin gerekse, orta sınıflardan başlayarak aşağıya doğru özellikle de kasaba ahalisini içine alan bir geniş bir toplumsal dairenin nazarında paternalist bağlar üzerinden *kültürel varoluşun temellerini* pekiştiren bir anlama sahipti.

Bu çerçevede Kemalizm, Türk toplumunu canından bezdiren, yüzyılların birikimi olan ve geleneksel hayatın içinde çözümünü bulamayan yokluk ve yoksunlukların aşılmasına dönük yaygın ve ihtiraslı bir toplumsal talebi karşılamaktadır. Pozitivizm ise, bu çerçevede bir kopuş değil, tam tersine çok önemli bir bağlantı noktasıdır. Kemalist pozitivizm, ilk bakışta ilerlemeci gibi gözüken, ama son tahlilde onun kültürel olarak durduğu yerin muhafazakâr doğasını son derecede berrak resmetmeden bir kavramlaştırmadır. Bu pozitivizmin otantik olarak doğasında yatan bir ilkenin çok yerinde anlaşılmasıdır. Nitekim Auguste Comte muhafazakâr düşünce tarihinin en mümtaz isimlerinden birisidir ve nazariyesi ilerlemeyi, düzen gibi paternalist toplumsal tutunumla bağlantılı görmektedir (Comte, 1952: 182, 183).

Potivizim, alt tabakalara doğru, günlük dildeki karşılığıyla, *mektep medrese görmüş olmak* ya da *mürekkep yalamak* anlamında, *adam olmanın* icaplarına dönük somut bir cevap getirmektedir. Türkiye'de meslekler tarihi içinde *imanlı bir mühendislik* daima mümtaz bir yere sahip olagelmiştir.. Alt tabaka çocuklarının bizzat ebeveynleri tarafından *mühendis mekteplerine* yöneltilmesi ve buradan mezun olanların yüksek bir prestijle baba ocağına dönmeleri, Kemalizmin pozitivist yanının, halk katmanları arasında kazanmış olduğu yaygın desteğin en tipik göstergesi sayılmalıdır.

Bütün bunlar göstermektedir ki, Kemalizmin, politik nitelikli en keskin eylemlerinin yarattığı rahatsızlıklar bile, onun medenileşmeye adanmış olan etik çerçevesinin kadife yastıklarında yumuşayabilmektedir. Türkiye'de politik kültürün kalbindeki çelişki, bazı abartmaların ileriye sürdüğü gibi modernizm ile anti-modernizm arasında değil; politik eylemlerle kültürel varoluş sabiteleri arasında yaşanmaktadır. Bu çelişki, zaman zaman gerginliklere yolaçabilmekte; ama paternalist-kültürel yapıştırıcılar sayesinde son tahlilde kolaylıkla giderilebilmektedir.

Ama burada önemli olan husus, Türk politik kültürünün, cumhuriyetin etik dayanakları açısından neden Kemalizme alternatif olabilecek bir başka meşrulaştırım çerçevesi çıkaramadığı; bir başka ifadeyle Kemalizmin, kendisini kuşatan politik akımlar karşısında nasıl olup da bu kadar belirleyici olabildiğidir. Bu soru kanımca can alıcı bir öneme sahiptir. Çünkü başta Batıcılık olmak üzere, modernist İslâmcılık ya da Türkçülük gibi daha yerlici çağrışımlar yapan akımlar da, pozitivist, *medenileşme etiğini* çeşitli derecelerde bir modernleşme projesi olarak savunmuşlardır.

Bu (yarı-) ideolojilerin başarılı olamaması ve ancak, Türklerin sivil dini olarak Kemalizme tercüme edebildikleri nispette varlıklarını sürdürebilme şansına sahip olmaları ilginçtir. Sözkonusu durumu, Kemalizm dışında hiçbir ideolojinin paternalist temelli *müesseseler* dünyasında karşılıklarının bulunmamasıyla bağlantılı olarak değerlendirebiliriz. Kemalist süreçler, tarihsel olarak Türk toplumunun sahip olduğu en yüksek derecede *müesseseleşmiş* olan unsurlara yaslanmış olarak tezahür etmiştir. Ordu bunların başında gelmektedir. Burada da analizin yanlış anlamaya konu olmaması için biraz durmak gerekir. Kemalizmi güçlü ve tutunumlu kılan unsur, onun ordu gibi silah kullanma kapasitesinin en yüksek derecede organize olduğu bir kurumun ilk elden sağladığı somut avantajları tekelinde bulundurması değildir. Sözkonusu algılama bizi yeniden mekanik hegemonya tezlerine götürecektir. Oysa burada nezaket gösterilmesi gereken husus, *ordu* ile *günlük hayatın şekillenişi* arasındaki organik kültürel bağlardır.

Türk kültür hayatında intizama ve emniyete adanmış hayat tecrübelerinin, *ta'lim ve terbiye* süreçleri belki *aile, akrabalık ilişkileri* ya da *mahalle* gibi birincil çevrelerde başlamakta, ama bu çevrelerde kaldığı haliyle, asla bir düzenlilik ya da istikrar kazanamamaktadır. Örneğin sivil hayatın içinde baba otoritesi karşısında anneler daima ve gönüllü olarak, her türlü suç ortaklığına açık engin bir sığınaktır. Öte yandan yaşlılara hörmet edilir ve onların yanında olgun ve ergin rolü oynanır. Ama sokak araları her türlü bıçkınlığa ve çocukluğa açıktır. Askerlik öncesi romantik tecrübelerde olgun ve her şeyi sindirmiş, cins-i latif karşısında dirençli erkek rolü sadece teatral bir düzeyde yaşanabilir. Ama bu teatral durum, her an karşı cinsin basit bir cilve oyunu karşısında çözülmeye ve yerini *sürünen aşk edebiyatlarına* bırakmaya adaydır.

Türkiye'de askerlik tecrübesi *paternalist* ilkeler üzerinde toplumsallaşmayı en yüksek ve yoğun düzeyine çıkarmaktadır. Asker ocağının kapısı *nizamiye*'dir. Orada ne komutan (baba) karşısında sığınılacak ana, ne de herhangi bir kadın vardır. Daha önceki toplumsallaşma süreçlerinde edinilen, ağırlıklı olarak *eril, milli* ve *dini* nitelikli mitik temalarla temellendirilebilecek bu *peltek paternalist-şövalyece duygular*, askerlik ocağında tecrübe edilen somut bir disiplin, intizamın potasında sıkıca kenetlenmekte ve bir müessese *(establishment)* boyutlu kazanmaktadır. Bütün sıkıntılarına rağmen askerlik yapmanın Türk erkeklerinde derin bir haz duygusu yaratması ilginçtir. Bu, askerlik sonrası fırtınalarından arınmış, intizamlı bir hayatın asketik icabını yerine getirmiş olmanın yarattığı bir hazdır.

Türklerin bu *tamamlanmış paternalist hayat projesine* dönük hazırlıkları da dikkat çekicidir. Sünnet çocuklarına giydirilen asker elbiseleri adeta bu tecrübelenin hafif tertip bir idmanıdır. Hayli tipik sayılabilecek bir Türk ebeveyn romantizmi olarak *askeri okulda çocuk okutmak*, Türk kültürünün en saf örüntülerinden birisini teşkil eder. Askerliğin kültürel etkileri sanılandan daha yaygındır. O kadar ki Türk romantizmine dahi sirayet etmiştir. Romantizm tarihimizin içinde, genç kızların hülyalı, duygusal hayatlarını en fazla renklendiren tiplerden birisi de Yeşilçam'da (sokağın kirlerinden aklanmış) hafif tertip sarışınlıklarıyla tezahür eden Göksel Arsoy, ya da Ediz Hun'un canlandırdığı (bahriyeli ya da havacı olması daha makbul) *yakışıklı teğmen* tiplemesidir.

Kolektif zihniyet örüntüsü dahilinde, yerleşik paternalist kültür kodlarının zirvesini oluşturan müessese, zaten kurumsal anlamda hep sorunlu olmuş Sünni din değil, ordudur. Bu ülkede Kemalizm, organik toplumsal bütünleşmenin şahikasını ifade eden ordunun yerleşik ideolojisi olarak, alternatifleri açısından, her zaman rijit kalan yüksek bir prestijin sahibidir. Sözkonusu rijidite karşısında, muhalefeti temsil eden sağın biricik varlık sebebi, önce cumhuriyetin doğasında yatan paternalist ilkelerle buluşmak; daha sonra onun politik eylemlerinin kültürel dünyada yarattığı rahatsızlıkları telafi etmek ve nihayet onu *tarihsel olarak durduğu* noktaya yeniden kavuşturmakla sınırlı kalmıştır. Peyami Safa; Ali Fuad Başgil, Mehmet Şemseddin Günaltay gibi diğerleriyle birlikte, bu kültürel transformasyonu entelektüel çerçevesine ulaştıran kilit isimlerden birisidir.

Peyami Safa 1961 yılında *Düşünen Adam Dergisi*'ne yazdığı bir makalesinin girizgahında önce orduyu selamlıyordu. *"...Türkler asker bir millettir... Her memlekette ordu muhafazakârdır. Çünkü evvela vatanı muhafaza eder ve onunla birlikte milletin bütün tarihini, bütün canlı geleneklerini, kültür hazinesini ve manevi değerlerini muhafaza ettiğinin yüksek şuuruna sahiptir"* (1990a: 7).

Bu cümleler Kemalist ilkelerin korunması amacıyla yapılan bir askerî müdahalenin ardından sarfedilmiştir. Ama, muhafazakârlığın politik eylemin meşrulaştırımını koşulsuz yürüten bir düşünce olduğunu düşündürmemelidir. Bu

meşrulaştırın süreçlerinin ardalanında, bizzat politik eylemin kendisini sorgulayan hayli incelikli akıl yürütmeler yatmaktadır. Peyami Safa'nın bu konudaki analizlerini yerine koyabilmek için, sözkonusu akıl yürütmeleri gözden geçirmek yararlı olabilecektir.

Politik eylem ve muhafazakârlık

Muhafazakârlığın bir ideoloji olduğunu söylemek, başta Michael Oakeshott gibi bu değerlendirmeye toptan itiraz edenler olmak üzere, derece derece bütün muhafazakârları tedirgin edecektir. Muhafazakârlar bunda çok haksız sayılmazlar. Çünkü Edmund Burke'ün Jakobenizm karşısındaki ünlü çıkışlarından başlayarak (1960: 231-255) muhafazakâr düşüncenin felsefi entelektüel tarihi, ideoloji karşıtı bir tutumu ilkeleştirmiştir. Muhafazakârlık politik eylemi, dargörüşlülüğü anlatan bir *çocukluk hastalığı* olarak telakki eder. Kendi konumunu ideolojiler üstü *derin fikirlerin* dünyasında algılar ve ideolojilere karşı yer yer son derece ağır bir üslûp kullanabilir. Peyami Safa, 1951 yılında *Ulus* gazetesine yazdığı bir makalede ideolojileri toptancı bir şekilde lanetlemektedir: *"... Komünist, sosyalist, Kemalist, liberal, klerikal, hepsini bir çuvala doldurun ve üstüne etiketi yapıştırın: Cahil!"* (1990a: 188).

Muhafazakârlığa göre ideolojiler hakikati daima bir tarafından görür. Oysa hakikat hiçbir ideolojinin tekelinde olamayacak kadar çok boyutludur. Peyami Safa, yine aynı yıl, aynı gazetede şunları yazıyordu: *"Kozmopolit bilmez: Milliyetçi olmak insaniyetçiliğe mani değildir. Milliyetçi bilmez: İnsaniyetçi olmak milliyetçiliğe mani değildir. Marksçı bilmez: Mülkiyet kapitalizmin haksızlıklarını ortadan kaldırmağa mani değildir. Liberal bilmez. Kapitalizmin haksızlıklarını ortadan kaldırmak mülkiyete mani değildir... Feminist bilmez: Kadının yükselmesi iki cins arasındaki büyük farkları kabul etmeye mani değildir. Antifeminist bilmez: Kadınla erkek arasındaki büyük farklar kadının cemiyette yeni vazifeler almasına ve yükselmesine mani değildir"* (1990a: 89).

Muhafazakârlığın en büyük erdemi Aristogil ölçülülüktür. Stankiewicz, muhafazakârlığın mihenktaşının ölçülülük *(prudence)* olduğunu ifade etmektedir (1993: 64). Muhafazakârlığın ideolojiler karşısındaki konumu ölçüsüz düşlerin filozofu Eflatun'a karşı Aristo'nun sağduyulu karşı çıkışına benzetilebilir.

Muhafazakârların ideolojilerden kaçmalarının ana sebebi, onları, Platonik ya da nominalist felsefi temellere sahip bir soyut yapılanma üzerinden *toplumsal mühendisliğe* soyunan, *deneme-yanılma* metodunu insanlık üzerinde uygulamakta hiçbir sakınca görmeyen gelecek temelli rasyonel kurgular olarak değerlendirmeleridir (Girvin, 1994: 20). Muhafazakârlığa göre mevcut toplumun sıkıntıları ve acılarına yeteri kadar maruz kalan insanlar üzerinde oynanan bu oyun gayrı ahlâkidir (Eccleshall, 1990: 3). Thody, muhafazakârlığın devrimin dile getirdiği politik eylem karşısındaki bu tutumunun, Fransız ve Sovyet Devri-

mi'nin ardından yaşanan hayal kınklıklarını dile getiren Anatole France, Arthur Koestler, Albert Camus ve George Orwell gibi yazarların dikkat çektiği edebiyatlarda ve ahlâk felsefelerinde son derece de berrak olduğunu belirtmektedir (1993: 10).

Muhafazakârlık kendisini, ideoloji-ötesi (yer yer anti-ideolojik de olabilen) negatif bir entelektüel hareket olarak sorumlasa da, tarihsel olarak durduğu yer ideolojiler çağıdır. Dolayısıyla muhafazakârlık, ister istemez çok sayıda ideolojiyle örtüşerek karşımıza çıkar. Ama muhafazakârlığın ideolojiler karşısındaki endişesi sahicidir ve dikkatli bir şekilde ele alınmalıdır.

Stankiewicz'e göre politik eylemi yürüten ideolojiler karşısında muhafazakârlığın duyduğu endişenin etik nedenleri vardır (1993: 22). Muhafazakâr tepki, ortaçağların sonlarından itibaren cizvitlerin geliştirdiği; daha sonra Machiavelli tarafından alabildiğine laikleştirilecek olan *"amaçların yüceliği her türlü aracı meşru kılar"* ilkesini son derecede tehlikeli bulmaktadır.

İdeolojilerin devraldığı bu cizvit ilkenin özelliği, değerler arasında bir hiyerarşiyi ve buna dayalı olarak göreceliliği imkânlı kılmasıdır. Muhafazakârlara göre, ideolojiler aracılığıyla, araçların normatif değerini inkâr etmek son derece kolaydır. Bu akıl yürütmeler çerçevesinde ideoloğun eylemleri, her biri eşit olan mutlak normlardan oluşan ve eyleme kolay kolay geçit vermeyen geleneksel dinsel anlayıştan bağımsızlaşmıştır.

Muhafazakârlık normların eylemin araçları üzerindeki baskısını ortadan kaldıran ve tutarlılığı sadece mantıksal düzeyde arayan ideolojileri reddeder. Normdan bağımsız bir eylemin olamayacağını savunur. Bu bakışı onu, araçlarla amaçların uyumluluğu ilkesini savunan *dinsel geleneksel* bakışla buluşturmaktadır.

Muhafazakârlığın dinsel ilkelerle uyumlu perspektifi kendi içinde son derecede saygın bir yaklaşım olabilir. Ne var ki, onun hayattaki karşılıklarını bulmak son derece güçtür. Çünkü hayatın içinde her biri eşit ve bağımsız mutlaklar olarak normların tek tek ve ayrı ayrı uygulanabileceği durumlar neredeyse yoktur. Eylemde hele hele politik eylem gibi şumüllü durumlarda ister istemez bunlardan birinin önceliğini belirtmek gerekir. İşte o zaman muhafazakârlığın dinsel itirazları başlayacaktır.

Muhafazakârlık değişim karşıtlığı olarak tanınır. Ama onun, *değişim* karşısındaki tepkisi, aslında hayatın *eylem* boyutu karşısındaki tepkisinin yüzeydeki görünümüdür. Muhafazakârın daha derinde istediği *dinsel bir eylemsizlik* halidir. Ama bunun için vakit artık hayli geçtir. Görüntülerin sürekli birbiri üzerine bindirmede bulunduğu bir dünyada, muhafazakârların bunalımı daha berrak olarak anlaşılabilir. Onların bütün istediği basit bir *nature mort*'tur. Ama ona asla kavuşamazlar. Bu açıdan bir *praxis* olarak muhafazakârlığın durumu paradoks yüklü; çoğu kez de trajiktir.

Muhafazakârların pek çoğu aslında neyi muhafaza edeceğini bilmemektedir

(Weiss, 1977: 37; Stankiewicz: 1993: 23). Neyi muhafaza edeceğini bilmeyen, dolayısıyla anlamlı doğrultular kazanamayan ve muhafazakârlık kariyerini güdük bir deneyim olarak yaşayan çok sayıda mütekait muhafazakârın varlığı, durumun en hazin göstergesidir. Şu apaçık olarak kaydedilmelidir ki, muhafazakâr her şeyden önce *peşin yenilginin adamı*'dır.

Bütün sorun yenilgi karşısında takınılan tavırlarda düğümlenmektedir. Burada *muhafazakâr tavır* ile *reaksiyoner (ihyacı) tavır* ayrışır. Reaksiyoner (ihyacı) entelektüalizm, sadece yenilgiyi değil, *yenilginin koşullarını* da gür ama yankı bulmayan bir haykırışla reddeder. Şövalyelik ruhundan asla vazgeçmez. Bir kez *tüfek icad olmuş, mertlik bozulmuştur.* Reaksiyoner nidalar, boşlukta soylu daireler çizecek ve *katı olan her şey gibi buharlaşacaktır.* Muhafazakâr işe daha pragmatik bir tutum gösterir. Siyah-beyaz damalı *şövalye* elbiselerini çıkarır, gri tonlu *müzakereci* kıyafetlerini kuşanır. Yenilginin koşullarını tartışmaya hazırdır. Sesi hayli ölçülü; bir o kadar da kısıktır. Ama bu kısık ses, hayatın akustiği içinde, sesin sahibini de şaşırtacak olan tuhaf ve beklenmedik yankılar bulacaktır.

Yenilginin koşullarını tartışabilmek için düşmanının sahip olduğu silahlar elinden alınmalıdır. Muhafazakârlık tutuculuk *(preservatism)* değildir ve bu özelliğiyle son derece mağrurdur. Artık eski dava arkadaşları reaksiyonerlerle arasındaki bütün köprüler atılmıştır. Böylece Truva Atı'nın içine girilmiş ve gerçek düşman olan muzaffer devrimcilerin silahları ellerinden alınmış olacaktır. Geleneğe dayalı ilerleme, ya da daha bilinen karşılığıyla *reform*, muhafazakâra geleneklerden kopmaya dayalı toptan devrimin en büyük panzehiri olarak gözükür.

Muhafazakârlığın felsefi babası sayılan Edmund Burke, değişime toptan karşı olmadığını, yalnızca değişimin her ülkenin tarihsel, politik ve toplumsal bağlamı ile uyumlu olması gerektiğini ifade etmekteydi. Kaldı ki Burke, sorunu bir tarihsel süreklilik problemi olarak bile sunmamıştır. Ona göre tarih eylemliliğin sürekli olarak yorumlanmasını gerektirmektedir (Burke, 1960: 156-175). Pocock, Burke'ün ünlü çalışmasının *(Reflections of the French Revolution)* bir *antika bilimi* olmadığını ve çağdaş bir pratik üzerinde yoğunlaştığını belirtmektedir (alıntılayan: Frohnen, 1993: 54).

Muhafazakâr ile reaksiyonerler (ihyacılar) arasındaki farklılıklar sanılandan daha belirgindir. Muhafazakâr zihniyettekiler, geçmişi ve geleneklerin ihtişamını vurgulayan reaksiyoner nostaljiden hoşlansalar, hattâ kendilerini tutamayıp bu nostaljik tezleri zaman zaman sahiplenseler bile, geçmişe ve geleneklere dönük duyarlılıklarının kendilerini reaksiyonerlerle aynı düzlemde göstermesinden endişe ederler. Üstelik muhafazakârlar geleneklere karşı reaksiyonerler kadar hassas değildir. Onlar sol karşısındaki tedbirci ve pragmatik mevzilerinin gereği olarak ütopyacı entelektüel mirası reddetmekte sıkıntıya düşmezler (Weiss, 1977: 40). Koşullara uymayan gelenekler pekala değiştirilebilir. Hatta eğer gelenekler, yerinde ve zamanında değiştirilmezse toplumun devamlılığına dönük, telafisi zor zararlar doğabilecektir.

Liberallerin, muhafazakârları geçmişçilik *(passéism)* ile malul sayması, onları son derecede kızdıracaktır. O nedenle sık sık, hattâ biraz da gösteriş kabilinden reaksiyonerlere karşı tepkilerini yüksek sesle dile getirirler. Örneğin Amerikalı muhafazakârlar arasında radikal tezleriyle dikkat çeken ünlü yazar Viereck bile bu ayırımın belirginleştirilmesi için gayret sarfetmiştir. Viereck'e göre muhafazakârların gelenekten anladıkları, geçmişten sadece etik olarak değerli sayılabilecek derslerin çıkarılmasıdır. Buna karşın reaksiyonerler, geçmişi bütünüyle sahiplenmek istedikleri için bu fırsatı kaçırmaktadırlar (1950: 21).

Muhafazakârların ne tür bir değişmeden yana olduğunu göstermek için sık sık başvurulan bir örnekleme 1688 İngiliz Devrimi'dir. Bu devrim 1789'un acımasız devriminden farklı olarak, geçmişi ile tutarlı bir değişimin *idealtypus*'udur. 1688 yılında İngiltere'de II. James'in iktidardan düşürülmesi ve yerine William ve Mary'nin tahta gelmesi ve Whig'lerin, Tory'lerin önemli bir kısmı tarafından da kabul görmeye başlayan ılımlı projelerinin hayata geçirilmesiyle değişim gerçekleşmişti.

Peyami Safa'nın *üç buudlu* inkılapçılığı

Peyami Safa, muhafazakârlığın yukarıda özetlenen çerçevesiyle son derece de tutarlı olan doğrultusu içinde, değişime, çoğu kez de neden olduğunu bilmeden direnen reaksiyonerlerin (ihyacıların) amansız bir düşmanıdır. 1961'de *Düşünen Adam*'da çıkan yazısında irtica karşısındaki düşüncelerini kesin bir dille ortaya koymaktadır: *"Mürteci muhafazakârların soysuzlaşmış tipidir. Geçmişi geleceğe bağlayan köprüyü geçmek istemez; ona arkasını döner ve zamanın tek buudu içinde takılıp kalır"* (1990: 8).

"Cemiyetin son tekamül evresini ondan evvelkine icra etmek... isteyenler mürtecidirler. Böyle bir niyeti olmayıp da mevcudu muhafaza etmek isteyenler mürteci değil muhafazakârdırlar" (1990a: 183). Peyami Safa, irticanın karşısında olmakla birlikte, mürtecilerin bilinçsiz olsalar da samimiyetlerinden kuşku duyulmaması gerektiğini eklemekten de kendisini alamaz: 1959'da *Türk Düşüncesi*'nde yazdığı bir yazıda şöyle demektedir: *"Muhafazakârlık ve irtica aynı şey olmadığı gibi, irtica ve yobazlık da aynı şey değildir. Mürteci, bugünden evvelki hali iade etmek isteyen samimi bir gerilik taraftarıdır... Onu hatalı bulabiliriz, fakat sahtekârlığına hükmedemeyiz..."* (1990a: 181)

Peyami Safa'nın, kendisine doğrudan doğruya muhafazakâr denilmesinden fazlaca hoşlanmadığı da bellidir. 1951 yılında *Ulus* gazetesi için yazdığı bir makalede, mevcudu korumanın, yani tutuculuk *(preservatism)* anlamında kullanılan muhafazakârlığın da bir saplantı olduğunu belirtmektedir: *"Muhafazakâr bilmez: İnkılap yaşayan gelenekleri ve tarihi değerleri kabul etmeye mani değildir"* (1990a: 89).

Peyami Safa, 1959 yılında *Türk Düşüncesi*'ne yazdığı bir başka makalede de-

ğişime ilişkin düşüncelerini açıkça ortaya koymaktadır: *"... cemiyetin benliği, ferdinki gibi hareketli bir vahdettir. İlerlemenin vahdetidir. Bir sürekliliktir. Olduğu yerde kalan bir benlik değildir"* (1990a: 179). Peyami Safa durağanlığı savunan bir muhafazakârlıkla, dinamik ve gelişmeye açık; kendi ifadesiyle, *hakiki* muhafazakârlığı ayrıştırır. Ona göre *hakiki muhafazakârlık* ile *hakiki inkılapçılık* arasında hiçbir fark yoktur: *"İleri memleketlerde, muhafazakârlarla mürteciler... arasındaki farka dikkat edilir. Aynı ölçüde, geçmişin düşmanı olmayan inkılapçılarla düşmanı olan inkılapçılar ve bunlarla inkılap yobazları arasındaki farkın da şuuru vardır. Hakiki muhafazakârlar inkılap düşmanı olmadığı gibi, hakiki inkılapçı da tarih ve gelenek düşmanı değildir"* (1990a: 181).

Peyami Safa'ya göre önemli olan üç buudun farkına varmaktır. 1961'de *Adam Dergisi*'ne yazdığı bir makalede şöyle demektedir: *"Sahici modern adam üç zaman içinde de yaşamasını bilendir. Modernliği, bugüne münhasır olmadığı için devamlıdır. Geçmişi, bugün ve yarını aynı liyakatla temsil eder. Modern olduğu kadar muhafazakâr ve muhafazakâr olduğu kadar da inkılapçıdır"* (1990a: 119). Peyami Safa'ya göre *"(h)er canlı varlığın hem kendisi kalmak, hem de değişmek gibi iki zaruret arasında muvazenesini bulabilmesi için, değişme prosesinin, varlığı kendisine bağlayan ve unsurlarını tarihte ve gelenekte bulan milli şahsiyet seferine tecavüz etmemesi gerekir"* (1990a: 180). Peyami Safa değişim karşısında muhafazakârlığın rolünü ve misyonunu ise şöyle saptar: *"Muhafazakârlık tarihçi ve gelenekçidir. Bugünü düne bağlayan zengin tecrübe ve kültür mirasının bekçisidir.. Dünsüz bugün ve bugünsüz yarın olmayacağını bilir. Cemiyetin geçirdiği zaruri inkılapların geçmişe ait değerleri yok etmemesini ister ve cemiyetin kendi benliğine sadık kalmak için her türlü ölçüsüz değişmeye karşı mukavemetini temsil eder"* (1990a: 179). Makbul olan değişim *"eskiye yeninin karışmasıyla vuku bulan kısmi değişmedir. Avrupa medeniyeti böyle değiş(mektedir), İngiliz cemiyeti böyle yenileş(mektedir)"* (1990b: 261, 262).

Peyami Safa'ya göre toptan değişimi öngören, *şuursuz* devrimcilik ile inkılapçılık arasındaki fark 19. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkmış olan bir Avrupai illetin uzantısı olan *hümanist-nihilist yıkıcılık* ile sağduyuya dayanan *muhafazakârlık* farkıdır: *"(İnkılapçı) zengin bir tarih şuuruna sahiptir, geleceğin geçmişten doğduğunu bilir, geçmişle ilgisini kesen devrimbazdan ayrılır. Devrimci değil inkılapçıdır. Devirmez, yaratır, geçmişin temelleri üzerinden geleceğin çatısını kurar"* (1990a: 8).

Bu noktada Peyami Safa'nın yaptığı önemli bir kavramlaştırmaya ulaşıyoruz. Peyami Safa, mürtecilerden daha çok, bir tür normlardan kopuk davranmayı ifade eden *sofizmin* karşılığı olarak görebileceğimiz *yobazlığa* karşı çıkmaktadır. Ona göre mürteciden farklı olarak *"Yobaz samimi değildir. Evvela hortlamasını ister göründüğü geçmişin, tarihin, din ve milliyetçilik esaslarının ne olduğunu bilmez. Bilmeğe de lüzum görmez. Çünkü onun gayesi, muhafazakârlar gibi geçmişe ait değerleri muhafaza etmek veya mürteciler gibi evvelki hali iade etmek*

değildir. Muhafazakârlık veya irtica temayüllerini istismar ederek kargaşalık çıkarmak, rakiplerini ezmek, geçici bir nüfuzla bazı dünya nimetlerini elde etmektir" (1990a: 181).

Peyami Safa'ya göre yobazlık iki türlüdür. Bunlardan ilki dinsel bir profil verir. Dini bir araç gibi kullanan din yobazlarının yanında, sanki onun karşıtı gibi gözüken, ama sonuçta sadece yobazlığın diğer bir türünü temsil etmekten başka bir şey yapmayan, *tarihsel bir eylemi çığrından çıkarmaya çalışan devrim yobazları* ya da Peyami Safa'nın dilindeki karşılığıyla *devrimbazlar* vardır. Birbirine zıt gibi gözüken bu iki tip aslında aynı zihin halinin iki yüzüdür: *"...geçmişe sırtını çeviren devrimbazla, geleceğe sırtını çeviren mürteci, zihin yapısı bakımından, aynı adamdır, zamanın üç buudunu kavrayamaz, içinde yaşadığı halin öncesiyle sonrası arasındaki münasebetin idraksizliği içindedir"* (1990a: 8). Peyami Safa'ya göre yobaz dini kullanarak, devrimbaz ise dinsizlik üzerinden inkılapçılığı kullanarak aslında aynı işi yapmaktadır. 1956 yılında *Milliyet*'te yazdığı bir yazıda devrimbaz ve yobaz arasındaki kültürel sürekliliği şöyle ortaya koymaktadır: *"Yobaz bir din dolandırıcısıdır. Nitekim Batılılaşmayı dinsizleşmek olarak göstermeye çalışan solcu misyoner de bir inkılap dolancısıdır. İkisinin de şerrine lanet!"* (1990a: 39).

Peyami Safa, devrim ve devrimci kelimelerine şiddetle muhalefet etmektedir: *"Atatürk'ten önce ve sonra da Türk inkılapçıları bu 'inkılap' kelimesinden ne anladıklarını bildiren eserler vermişlerdir... Devrimbazların böyle bir eseri değil, bu konuda makale serileri bile yoktur. Hattâ sadece dil bakımından devrim sözünün neden inkılap manasına geldiğini de izah edebilmiş değillerdir... Bu ihtiyatlılık o zibidi devrim kelimesini kullanmaktan daha akıllıcadır"* (1990a: 93).

Peyami Safa, *devrimbazların*, Kemalist hareketi kendi *yobazca çıkarlarına* alet etmesinden son derecede rahatsızdır. Peyami Safa'nın buradaki muarızları Kemalizmi köksüz, soyut bir değişme eylemi olarak göstermek isteyen *sol-Kemalistler* ya da devrimci yobazlardır. Kemalizmin, geleneklerin ve dinsel ahlâkın normlarını kesintiye uğratan saf bir politik eylem olmadığını ısrarla vurgular: *"Din yobazı dine nasıl dilediği manayı verir ve onu tahrif ederse, inkılap yobazı da devrim uydurmasına dayanarak inkılap kavramını böyle rezil eder"* (1990a: 99).

Peyami Safa'ya göre Atatürk asla dinsizlik ve gelenek düşmanlığı yapmamıştır. 1959'da yazdığı bir yazıda Atatürk inkılapçılığıyla devrimcilik arasındaki farkı şöyle ortaya koymaktaydı: *"Atatürk devrimci değil inkılapçıydı. İnkılabı devirmek manasında değil, aynı bünyenin bir halden ötekine geçişi manasında anlıyordu. Bir erik ağacını kökünden baltalayıp devirmek başka, ona kayısı aşısı yapmak başkadır... Atatürk'ün derin ve köklü tarih anlayışı milliyetçiliği dinî tören, bayram ve geleneklere saygısı, ömründe bir defa ağzına almadığı bu 'devrim' sözünden ve anlayışında ne kadar uzak olduğunu gösterir"* (1990a: 198). Onun inkılapları *"Batının manevi ve ahlâkî temellerini atıp yalnız balolarını, kadın modalarını ve danslarını almak"* (1990a: 129) değildir. Atatürk daha büyük taar-

ruz sırasında Rauf Bey'e çektiği telgrafında, *tevkifat-i sübhaniyeye istinaden ağustos'un yirmi altıncı günü taarruz"* (1990a: 129) emrini veren insan değil miydi? Peyami Safa'ya göre, Menderes hükümetlerinin ülkedeki dinî hayatı geliştiren kararlarına Atatürkçülük adına itiraz eden Orhan Veli gibilerin anlamadığı da budur (1990a: 128). *"Bu mahudların 'devrim devrim' diye tutturdukları şey Batı medeniyeti ve onun disiplini değildir. Atatürkçülükleri yalandır. Bilakis onlar, burjuva medeniyeti dedikleri Batı medeniyetinin bütün değerlerini yıkmağa çalışmaktadırlar"* (1990a: 94).

Peyami Safa, gerek *yobazların*, gerekse onların bir türü olan *devrimbazların* ortak kültürel paydasından birisinin de *putlaştırmak* olduğunu düşünmektedir. Muhafazakârlık politik eylemin alabileceği en keskin boyutun politik karizmalarda yattığını düşünür. Peyami Safa, muhafazakârlığın anti-hümanist yüzünü çok net bir biçimde sergilemektedir: *"Ortaçağ Allah'a, Rönesans insana inanıyordu. Eğer bu ikinci inanış iflas etmiş ve kendi kendini Tanrılaştıran insanın rezilliği İkinci Dünya Harbi'nin otuz milyon kadavrasında gövdeleşen bir bedahet haline gelmiş(tir)"* (1990a: 52). Peyami Safa'ya göre, *"Mücerret insanı Tanrılaştıran Tevfik Fikret"* ile *"Atatürk'ü putlaştıran Behçet Kemal"* ya da *"Hafız-ı Kapital olmak istiyorum"* diyen Nazım Hikmet'le, *"Allah'a mahsus sıfatları Sheakespeare için kullanan Abdullah Cevdet"* arasında hiçbir farkı yoktur. Said-i Nursi'ye ya da Mevlana'ya tapanlar içinde aynı şey doğrudur (1990: 44). Bu yatakçılık, imansızlık ve tarihsizlikten beslenen *yobaz ve devrimbazın gerçek yüzünü* sergilemektedir.

Leviathan ve *Sittlichkeit*

Muhafazakârlığın, politik eylem karşısında duyduğu endişe ve geleneklerle uyuşumlu değişmeye dönük vurguları, biraz daha derinde, *politik küre* ile *sivil küre* arasındaki gerilimi çağrıştırmaktadır. Muhafazakârlığın, sivil toplum ve devlet arasındaki gerilime dönük perspektifini aydınlatabilecek iki kilit kavram Hobbes'un *Leviathan* kavramı ile Hegel'in nesnel ahlâk, ya da *Sittlichkeit* kavramlarıdır.

Muhafazakârlık bir bakıma, politik eylemi temsil eden ve soyut aklın ürünü olan hikmet-i hükûmet *(raison d'etat)* düşüncesine göre kurgulanan merkezileşmiş devlet ya da Hobbes'daki karşılığıyla *Leviathan* karşısında duyulan bir endişenin ifadelerinden birisi olarak tezahür eder (Thody 1993: 13). Muhafazakârlık bu endişeyi, bir derecedeki sivillik düşüncesi ile aşmaya çalışır. Bu nedenle *politika-öncesi* mevziler muhafazakârlık için son derece de önemlidir. Sözkonusu mevziler, politik eylemin, topluluğun yerleşik organik bütünlüğüne getirebileceği riskler karşısında bir sigorta gibidir. Muhafazakârlar, politik eylemin alabileceği muhtelif farklılıklar karşısında kültürün değişmez sabitlerinin önceliğini vurgularlar. Bu özünde, sitenin rejimler karşısında sabitliğini vurgulayan Aristogil bir topluluk anlayışıdır.

Muhafazakârlık, Batı politik düşüncesinin temel eksenlerinden birisini oluşturan *politik toplum* ile *sivil toplum* gerilimini kendi tarzında formüle etmekte ve aşmaya çalışmaktadır. Muhafazakâr söylemde politik küreyle sivil küre arasındaki çatışmanın karşılığı, *ilerlemeci cumhuriyet etiği* ile *muhafazakâr etik* arasındaki çatışmadır (Frohnen 1993: 49).

Yukarıda cumhuriyetin etik dünyasının paternalist niteliğine işaret edilmişti. Cumhuriyetçi erdem paternalizminden hareketle soyut akılcılığın geliştirdiği sivil yurttaş erdemlerine yönelmektedir. Buna göre yurttaşların görev ve yükümlülükleri, devlete sadakatle bağlanmak ve ona hizmet etmektir. Artık ilişkiler tamamen politik bir içerik kazanmaya başlamıştır. Devletin büyüyen kamusal gücü yurttaşların üzerinde ağır bir baskı kurmaya adaydır. Tam da bu noktada muhafazakârlığın *meşrulaştırım* ve *yeniden kültürel üretim* olarak tezahür eden *itirazları* başgösterir.

Muhafazakârların nazarında, kamusal hayat, politik değil, kültürel bir anlama sahiptir. Kamusal hayat, genellikle de orta sınıf değerler üzerinden iyi, dürüst insanların oluşturduğu ahlâkî bir hayat küresidir. Kültürden ve moralden soyutlanmış bir politik aklın ihtirasları muhafazakârları son derece de tedirgin edecektir. Muhafazakârların buradaki konumu, Hegel'in ifadesiyle siteyi akıl almaz hedefler doğrultusunda büyütmek isteyen Creon karşısında aile bağlarının aristokratik ve geleneksel değerlerine bağlı olan Antigone'un endişelerine benzer (alıntılayan Thody 1993: 11).

Ne var ki muhafazakârlar politik eylem ile kültürel endişeleri arasındaki bu gerilimi uzatmak yanlısı da değildir. Başka bir ifadeyle muhafazakârlığın yönelişinin, kurucu cumhuriyetin yaratıcı politik erdem anlayışı karşısında, sivil nitelikli kendi asli erdem anlayışını dayatmak olduğu söylenemez. Muhafazakârlık tam tersine bu iki küre arasındaki tansiyonu düşürmeye çalışır. Bu *diplomatik* yaklaşım, muhafazakârlığın içine politik erki de alan paternalist kültür kodlarıyla tutarlıdır.

Devlet ve sivil toplum arasındaki gerilimin azalması ancak, toplumsal ve kültürel değerlerle politik eylemler arasındaki uyumun sağlanmasıyla gerçekleşebilecektir. Bu, hem *küçük kültürel gelenekler* ya da aşağı kültürlerin düzeni bozabilecek *akıldışı* taleplerinin de yeraldığı sivil toplum iddialarını hem de her an bir *Leviathan* haline gelebilecek olan politik kürenin iddialarını eş anlı olarak sınırlandırmak isteyen bir bakıştır. Muhafazakârlara göre, bir yandan yurttaşların *hür* ve *mahrem* olan aracı kurumları korunurken; diğer yandan da devletin otoritesine dönük saygı güvence altına alınmalıdır.

Dengeli bakışıyla tutarlı olarak muhafazakârlık, sivilliği vurgularken çok ileri gidilmesini istemez. Aughey ve çalışma arkadaşları (1992: 161-165) bu konuda iki ünlü muhafazakâr entelektüel Roger Scruton ile Noel O'Sullivan arasındaki tartışmaya dikkat çekmektedir. Scruton, filozof Hegel'den mülhem olarak, muhafazakârlığın tavrının *yasallık (legitimation)* ile *birlik (unity)* arasında bir ter-

cih yapmayı gerektirdiğini ileri sürmektedir. Bunların eş anda savunulması güçtür. Çünkü bu iki kavram Scruton'a göre çelişkilidir. Scruton muhafazakârlığın tercihini *birlik*'ten yana yapması gerektiğini savunmaktadır. *Birlik*, politik olmaktan ziyade ulusal anlamıyla *sivil* ve *toplumsal*'dır. Eğer formel anlamda politik meşruluk sağlanacaksa, bu ancak, özde politik olmayan, ama *programatik* derinlikler taşıyan bir toplumsal birliğin sağlanmasıyla mümkün olabilecektir. Scruton'ın tezleri, Avrupa, özellikle de Fransız muhafazakârlığının diline aktaracak olursak, *pays legal* ile *pays reel* arasındaki gerilimin ikincisine öncelik verilerek çözümlenmesini istemektedir. Muhafazakârlara göre liberallerin yanılgısı, politik küreyi bir *Rechtstaat* [hukuk devleti] olarak görmeleridir. Oysa, devletin Hegelyen anlamda bir etik dayanağa; yani *Sittlichkeit*'a ihtiyacı vardır.

Noel O'Sullivan ise, Scruton'ın tezlerini iki noktada eleştirmektedir. Öncelikle, *pays legal* ile *pays reel* farkını dile getirmek güçlü bir anayasalcılık karşıtlığı doğuracak ve istenmeyen devrimci tezlere destek vermek anlamına gelecektir. İkinci olarak programatik ilkeler daima formel ilkelere göre daha az güvenilirdir. O'Sullivan bu düşünceyi hayli ileri götürerek, bu iki ülke arasındaki ideal uyumun, önceliği formel olana vermekle aşılabileceğini iddia etmiştir.

Muhafazakârlığa göre devletin ceberrut bir *Leviathan* haline gelmesine yolaçan gelişme, liberallerin etkisiyle kendisine tarafsız bir rol biçilmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa muhafazakârlığa göre toplumsal geleneklerde yeralan yetkecilik kötü bir şey değildir. Burada bir babanın, merhamet ve şefkatini de içeren otoritesidir sözkonusu olan. Devlet, babalığını yaptığı sivilliklerden sorumludur. Bu sorumluluğu ancak yine sivilliklerden beslenen yetkeciliği çerçevesinde ceberrut olmayan boyutlara taşıyabilir.

Muhafazakâr söylemde yetkeciliği somutlaştıran ve yasal küreyle sivil küreyi birbirine bağlayan kavram *müessese*'dir. Muhafazakâr söylemde müesseseler edebiyatı dikkat çekici derecede yoğundur. Müesseseler politik kürenin *içsel görünümünü* anlatmaktadır. Bu kavram muhafazakârlara, *kişisellik dışı, nesnel* değil, tam tersine programatik çerçevedeki *kültürel* ve *öznel* anlamıyla cazip gelmektedir. Devletin yapılanmasında kuruluşlar önemlidir; ama, onlardan da önemli olan bunların da ardında yattığına inanılan *fikirlerin mirası* (Frohnen 1993: 174) olarak müesseselerdir. Müesseseler geleneklerden aldığı güçle bir yandan politik kürenin iç denetimini sağlayacak, diğer yandan ise sivil küreden yükselebilecek muhtemel aşırı talepleri dengeleyecektir. Muhafazakârlar, *per se* politikadan hoşlanmazlar; değilse *müesseseleşmiş politika* kavramını büyük bir bağlılıkla benimserler (Frohnen 1993: 128).

Böylelikle, muhafazakârlığın iktidarın *paternalist-yetkeci* bir niteliğini ilkesel olarak tartışmaya açmak değil, tam tersine onun bu niteliklerinin kültürel meşrulaştırımını başarmak olduğu daha açık görülebilmektedir. Muhafazakârların bütün istediği toplumsal ve kültürel olanın politik bir hal almasından başka bir şey değildir.

Bu değerlendirmeler Türk sağının Kemalizmi neden bir varlık sebebi olarak gördüğünü; ya da onu, içine inançları ve gelenekleri alan *kültürel varoluş temellerine sadık* bir süreç olarak yorumladığını ve adeta *politik bir amentü* haline getirdiğini anlamaya dönük bazı ipuçları ortaya koymaktadır. Sözkonusu bakış açısı, Peyami Safa ve onun gibi sağ entelektüellerin kurguladıkları daha incelikli bir tahlilin günlük politikadaki kaba yansımalarından ibarettir. Bu bağlantıları kurmak, özellikle 12 Eylül sonrası yaşanan yeni sağ gelişmeleri anlamak açısından da önemlidir.

12 Eylül öncesinde *kültürel küre* ile *politik küre* arasındaki gerilimler sağ tarafından fazla hissedilmiş değildir. Bu *çelişki* daha çok *"dinsiz komünistlerle", "maneviyatçılar"* arasındaki kanlı ideolojik savaşta dile gelmekteydi. 1980'lerden itibaren politik küre ve sivil küre arasında yaşandığına hükmedilen ve sanki mevzii ideolojik savaşların boyutlarını aşan, *daha derin* tarihsel bir gerilim keşfedilmiştir. 12 Eylül sonrası yeniden yapılanan ve dünyada sağın yeniden yapılanmasıyla da hayli uyumlu nitelikler sergileyen (bkz. Taguiyeff, 1994) Türk sağı, içinde Peyami Safa'nın da yeraldığı ve *kütür ve gelenek temeli öncelikleri* dile getiren hayli zengin bir entelektüel birikimi hazır bulmuş ve bunları, günlük hayat temelinde biraz daha sahicileştiren *sivil toplum* kavramıyla taçlayarak, yeniden üretmiştir. Bu yeni ve eskiye göre (sanki) daha vukuflu nitelikler ortaya koyan keşfi, Türk sağını, zamanında Turgut Özal ya da şimdilerde Hasan Celal Güzel'in *radikal-heroik* çıkışlarında olduğu gibi, zaman zaman devletle hesaplaşma noktasına getirebilmektedir. Buradaki iddia, *politik küre* ve *kültürel küre* arasında, sağın dile getirdiği çelişkinin inandırıcı olmadığını, sağın tezlerine kaynaklık eden Peyami Safa'nın paternalist muhafazakârlığını irdeleyerek göstermektir. Türk sağının, kurucu ve bağımsız politik eylem karşısında kültürel öncelikleri dile getiren söylemi ve bu söylemin sivil toplum vurgularıyla donanmış ve sanki özgürlükçü gibi gözüken yeni yapılanmaları değişmez paternalist sabiteler bağlamında Türk sağını, son tahlilde politik küreye ve onun hakim unsurlarına eklemlenmeye mahkûm eden bir çizgide seyretmektedir. Paternalist sabitelerini tartışmaya açmayan muhafazakârlığın özgürlükçülüğü her zaman tartışmalı olarak kalacaktır.

Artık Peyami Safa'nın, Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî ideolojisi olan Kemalizmi muhafazakârlığın kültürel kodlarına tercüme ettiği akıl yürütmelerine geçebiliriz. Bu tahlillerin kendi içinde entelektüel bir değeri olduğu muhakkaktır. Ama önemli olan, onun bize, muhafazakârlığın politik küre ile olan ılımlı hesaplaşmasının gerçek boyutlarını tanıtmasıdır.

Tarihsel mecrasına kavuşturulmuş Kemalizmin serencamı

Peyami Safa'nın en tanınmış eserlerinden ve Türk muhafazakârlığının en dikkat çekici kaynaklarından birisi olan *Türk İnkılabına Bakışlar*, İnönü döneminde

olduğu gibi, cumhuriyetçi erdem oluşturma bağlamında zaman zaman ölçünün de kaçırılabildiği bir politik süreç olarak Kemalizmi, *"her türlü yanlış anlamayı ortadan kaldırmayı amaçlayan, tarihsel ve toplumsal yerine oturtma* ya da ona *akl-ı selimin ve ölçülülüğünün (prudence) yorumlarını kazandırma* denemesidir. Bu, yukarıda da işaret edildiği gibi devlete, müesseselerin topyekûn kavrayış gücünü seferber ederek kültürel nitelikli bir *ikinci doğa* eklemek ve politik nitelikli gibi gözüken bir kurucu-cumhuriyet projesinin kültürel-etik derinliklerinde yatan içsel manzarasını, ya da *Sittlichtkeit*'ını resmetmeye adanmış bir muhafazakâr entelektüel mesaidir.

Peyami Safa, öncelikle Osmanlı'nın modernleşme süreçlerinden intikal eden politik kültürün birikimi ile hesaplaşır. *Türk İnkılabına Bakışlar* kitabının ilk bölümlerinde II. Meşrutiyet döneminde ortaya çıkmış olan akımları, gerek birbirleriyle olan ilişkileri, etkileşimleri, gerekse kendi içinde değerlendirmektedir. Bu kitap muhafazakâr bir gözle yazılmış son derece de önemli bir *Türk Politik Akımlar Tarihi*'dir. Daha ilk sayfalardan başlayarak Peyami Safa'nın kaynaklara son derece de vakıf bir şekilde, analitik açıdan belki tartışmalı, ama o ölçüde de tutarlı ve ilginç şeyler söylediği görülebilecektir.

Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya çıkan üç temel akım Türkçülük, İslâmcılık ve Batıcılıktır. Bu üç akım, bilindiği gibi sırasıyla *Türk Yurdu, Sebilürreşad* ve *İçtihat* matbuatında biraraya gelmişti. Peyami Safa'ya göre *İçtihat*'ın *"programının hülasası, medrese ve softa kafasını, şeriat ve meşihat otoritesini yıkmaktı"* (1990c: 33). (Peyami Safa'nın babasının dostu olan eski bir Jön Türk.) Abdullah Cevdet bu akımın başını çekmekteydi. O günlerde bir çocuk olan Peyami Safa, Bab-ı Meşihat tarafından bastırılan ve vatanı Bulgar istilasından kurtarması için okullarda 4444 defa okutulması istenen duayı, çerçevelenmiş şekilde Abdullah Cevdet'e iletmek üzere babası tarafından görevlendirilir. Abdullah Cevdet bunun üzerine Bab-ı Meşihat aleyhine ağır bir yazı yazar ve *İçtihat* bir süre kapatılır. Abdullah Cevdet'in bu radikal Batılılaşma niyeti, en başta *Sebilüreşad*'ın tepkisini çekmekteydi. Türkçüler ise bu kavgaya karışmamakla birlikte *"softalarla mücadeleye ve radikal bir tarzda Avrupalılaşmaya taraftar değillerdi"* (1990c: 36). Üstelik Tanzimat'a ilişkin gerekçeleri biraz farklı da olsa İslâmcılarla aynı çizgide bir muhalefet yürütmekteydiler. Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Yunus Nadi, Ağaoğlu Ahmed ve Fuad Köprülü'nün yazılarından iktibaslar yapan Peyami Safa, Tanzimat'ın *gayr-ı milli* kozmopolitizminin Türkçüler üzerinde nasıl bir infial yarattığını ortaya koymaktadır. İslâmcıların Tanzimat aleyhtarlığının sebebi, hareketin *asriliği*'dir. Peyami Safa'ya göre Tanzimat aslında tam bir açmazdır. Peyami Safa'ya göre, Tanzimat, eğer *milli* olsa Türkçüleri, İslâmî olsa İslâmcıları kazanabilirdi. Fakat her iki durumda da *"Reşid ve Ali Paşa'ların ruhları bu sefer de garbcılara hesap vermeğe mecbur olacaktı"* (1990c: 41). Peyami Safa'ya göre *"an'anenin eteklerine milli ucundan Türkçüler, dinî ucundan ise İslâmcılar yapışmış"* (1990a: 42) durumdaydı. Bu gelenek saplantısı

yüzünden alfabe, eğitim, kadın sorunu, adliye ve hukuk gibi konularda yapılması gerekenleri, milli ve dinî hassasiyetleri olmayan Abdullah Cevdet, Celal Nuri ve Kılıçzade Hakkı gibi *Garpçılar* dile getirmekteydi (1990a: 44).

Peyami Safa'ya göre Türkçülerin, İslâmcıların ve Garpçıların programlarında haklı sayılabilecek unsurlar vardı. Ama bunlar anlamlı bir terkipte biraraya getirilemiyorlardı. Garpçıların programı, *"Türkçülerinki kadar mazbut ve ilmî olamazdı. Zira Garpçılık, bizde bir sistemden ziyade, dinî taassuba karşı medeni ihtiyaçların sezilişinden doğma bir terakki iştiyakıdır. Nasyonalizm gibi Avrupa ideolojilerinden hiçbirine benzemez... ve Garpçılık, sadece dağınık bir güzideler aleminin sistemsiz özleyişi halinde"* kalmıştır (1990c: 61).

İslâmcılara gelince, Peyami Safa, bu grubun kendi içinde iki zıt eğilimi barındırdığına hükmetmektedir. Bir yanda Musa Kazım gibi koyu bir şeriat taraftarı olan, *"şeriat mahz-ı hikmet, mahz-ı hakikat ve mahz-ı adalettir. Alıkâm-ı diniye ve şer'iyeden zerre kadar inhiraf caiz değildir"* diyen bir grup mevcuttur. Diğer yanda ise Mehmed Şemseddin [Günaltay] gibi, geri kalmışlık problemini İslâmiyet'e mal'etmenin yanlış olduğunu, İslâmiyet'in terakkiye mani olmadığını, yapılması gerekenlerin *bab-ı içtihad*'ın açılması olduğunu savunan ve *"akide haline gelmemiş bazı nasyonalist temayüllere sahip"* (1990c: 62) olan modernist İslâmcılar yeralmaktadır.

Peyami Safa, Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya çıkan fikir hareketlerinin dağınık ve ilkesel olamayan yapısının, bazı noktalarda ortak paydalar taşıdığını belirtmektedir. Mesela, Türkçülerle Garpçılar Türk maliyesini Avrupa'nın elinden kurtarmak için bir *milli iktisat* uygulanması gerektiğinde uzlaşırlar (1990c: 67). Türkçüler ve İslâmcılar, bir *İslâm beynelmileliyeti* fikrinde birleşmektedirler (1990c: 68). Öte yandan *"Garpçılarla İslâmcılar da 'lisan-i Osmani' meselesinde birleşmişlerdi. Türkçenin Arap ve Acem kaidelerinden tasfiyesine, Osmanlı lugatının Türkçeleştirilmesine, hele Turanlaştırılmasına razı değillerdi"* (1990c: 69). Her üç akımın ortak paydasında *taklitçilik fikrine karşı oluş* (1990c: 69), *antisosyalizm, kanun-ı esasicilik* (1990c: 71) ve nihayet *demokrasi* (1990c: 70) yeralmaktadır.

Peyami Safa'ya göre *İttihat ve Terakki Partisi* bu üç akımı da, birbirlerini incitmelerine yolaçmamak üzere çatısı altında toplamıştır. Ziya Gökalp'in *Türkleşmek, İslâmlaşmak* ve *muasırlaşmak* olarak formüle ettiği İttihatçı formül bunun eseridir (1990c: 74). Büyük Savaş, bu üç akım için adeta bir imtihandır. Sonuçta kesin olarak sınıfta kalan İslâmcılık olmuştur (1990c: 76). Peyami Safa, İslâmcı hareketin, *"Mısır'ın fethine giderken Arabistan'ı verdiğini"* (1990c: 79), milliyetçi hislere bigâne kalan bu hareketin *Hürriyet ve İtilaf Partisi*'nde toplandığını belirtir. Peyami Safa'nın şeriatçı bir İslâmcılık konusundaki olumsuz düşüncelerini *Hürriyet ve İtilaf Partisi*'ne yönelttiği hayli sert eleştirilerinde görmek mümkündür. Bu konuda şunları yazmaktadır: *"İttihat ve Terakki'ye karşı siyasi bir reaksiyon olarak Hürriyet ve İtilaf Partisi iktidara gelmişti. İslâmcılar-*

dan, şeriatçilerden ve biraz münevver softalardan mürekkebdi. Sekter ruhlarında uzun yıllardan beri iktidarı İttihatçılarla kaptırmış olmaktan gelen büyük bir politika öfkesi de tutuşunca milli davayı kavrayamadılar. Bu kin, şuurlarının altını ve üstünü tıka basa dolduran Garp nefretini bile bastırarak, onlara muzaffer İtilaf devletlerinin pençesinde kurtuluş davaları aratıyordu" (1990c: 79).

Peyami Safa'ya göre gerek İslâmcılık, gerekse Türkçülük, mütareke devrinde *"nazari cephelerini terkederek tamamıyla aksiyona geçmiş(ti)"* (1990c: 82). Türkçüler, *"bir politika hareketi (olamayan), sadece milli duygunun taşkınlık derecesini gösteren bir heyecan zirvesini ifade eden"* (1990c: 87) Turan macerasının hazin sonuçları nedeniyle *"yüksek sesle konuşamıyorlardı"* (1990c: 79). Türkçülük, tıpkı Garpçılık gibi *"ağır yaralıydı"* (1990c: 89). Ama, *"hilafet ordusu halinde Anadolu'nun üzerine yürüyen"* (1990c: 82) yolundan çıkmış İslâmcılıktan farklı olarak Türkçülüğün milli konulardaki duyarlılığı, Anadolu'daki Kuva-yi Milliye hareketinde yaşamaya devam ediyordu. Anadolu hareketi, sadece milli değil, aynı zamanda İslâmî nitelikli bir davayı dile getiriyordu. Peyami Safa, Anadolu hareketinde *kültürel varoluşun* sağlam temellerine işaret eden dinî ve milli hislerin yoğun bileşimini görmektedir: *"Kurtuluş harbinde din ve milliyet fikirlerinin birbirinden ayrılmadığını, 'merkezleri bir ve içiçe konmuş iki daire gibi' birbirine yapıştığını söyleyenlerimiz ve yazanlarımız oldu. O devirde milli heyecana dinî heyecanın da karıştığına şüphe edilemez. Fakat bu, İslâmcılık ve şeriatçılık akidesinden doğma, klerikal bir zihniyetin mahsulü değildi; sadece, fertleri birbirine bağlayan bütün alakaların kuvvetlendirilmesi şart olan bir mücadele devresinde milli duyguyu perçinleyen bir bağdı. Hattâ o zamanın dinî duyguları bile nasyonalistti. Milli mücadeleden evvel 'millet' ve hele 'ırk' fikirlerine pek yabancı görünen Ümmetçi Mehmet Akif, İstiklal Marşı'nda 'ırk' ve 'millet' kelimelerini birkaç kere tekrar eder"* (1990c: 85).

Peyami Safa, Kurtuluş Savaşı esnasında, yaralı durumda bile olsa ayakta kalan iki akımın Garpçılık ve Türkçülük olduğunu belirtir. Bu yaraların kangrene dönüşmemesi için acil bir ameliyata ihtiyaç vardı. Peyami Safa'ya göre bu *büyük ameliyat* Atatürk tarafından başarılmıştır. Atatürk, *"Türk bünyesinde yaşamaya müsait gördüğü bu iki fikrin Osmanlılık mefhumuna yapışan ölü taraflarını kesip at(mıştır). Artık varlığından eser kalmayan şeriat ve saltanat otoritelerine boyun eğmeyen, kendi prensibine ait kıymetlerden zırnık vermeyen, müstakil ve kendi kendine bol bol kafi bir milliyetçilik doğuyordu"* (1990c: 90). Peyami Safa'ya göre, Kurtuluş Savaşı sonucunda azınlıkların ortadan kalkması ile *"baştan başa öz Türklerin yaşadığı bir toprakta"* (1990c: 90) Osmanlı'nın idame-i hayat endişelerinden kaynaklanan ikilikleri tasfiye eden gürbüz bir milliyetçilik gelişmeye başlamıştı (1990c: 91).

Peyami Safa'ya, 1920'lerin Türkiye'sini cazip gösteren husus, onun *homojen* niteliğidir. 1920'lerin taze cumhuriyetinde tarihin sayacı adeta *sıfırlanmış* gibidir. Gelenekler konusunda alabildiğine duyarlı olan muhafazakârlık açısından,

bu heyecan yadırgatıcıdır. Osmanlı'dan kopmayı anlamlı bir başlangıç olarak görmek olsa olsa devrimci bir tutum olabilir. Ama Peyami Safa'nın Osmanlı-karşıtlığı yine gelenekten yana bir akıl yürütmenin ürünüdür. Üstelik, gelenekten kopan bir bakıma bizzat Osmanlı'dır. Bu kopuşun birkaç boyutu vardır. Bunlar üzerinde aşağıda durulacaktır. Ama, sadece Tanzimat açısından bakıldığında, Peyami Safa gibi bir muhafazakârı tedirgin edecek neler yoktur ki? Bir kez, Tanzimat, geleneği korumak adına kaosu seçmiştir. Kaos kadar bir muhafazakârı tedirgin eden çok şey vardır. Muhafazakâr zihniyet geleneklerin kaotik çeşitliliğinden hoşlanmaz. Muhafazakârlığın gelenek anlayışı büyük harfli ve üniformdur. Peyami Safa, Tanzimat'a karşı cumhuriyeti şöyle savunmaktadır: *"Artık Tanzimat'ın yarı-şer'i, yarı nizami mahkemesinden eser kalmayacaktı; artık Türk maarifi yarı mektep, yarı medrese içinde bilgi dağıtmayacaktı; artık Enveriye şu bu gibi yarı şapka, yarı külah acayip serpuşlar aranmayacaktı; artık yarı alaturka, yarı alafranga musıki olmayacak ve Türk kadını yarı tavuk, yarı insan halinden çıkacaktı. Atatürk'ten evvel Tanzimat ve Meşrutiyet gibi bütün inkılap hareketleri, yarım adamların yarım adımlarıydı. Milletin başına bütün belaları üşüştüren bu yarımlıktı; Türk bünyesini hem şark ve Garb, hem din ve milliyet arasında yarımşar ve sakat iki parçaya bölüyordu"* (1990c: 91).

Peyami Safa, Kemalizmin Osmanlı'dan intikal eden politik akımları ince bir entelektüel tornadan geçirdiğine ve *anlamlı* bir terkibin içinde homojenleştirdiğine inanır. Kemalizmin başarısı sadece bunları biraraya getirmesi değildir. Belki daha önceleri Ziya Gökalp de bir terkip denemesinde bulunmuştu. Ama, Peyami Safa, Ziya Gökalp'in yaptığını Osmanlıcı bir saplantının pratik çözümü olarak değerlendirir. Peyami Safa'ya göre ilk kez Kemalizmde, millileşmiş ve teolojik saplantılarını aşmış bir *dinsellik,* Osmanlıcı ve militarist-ırkçı saplantılarından arınmış bir *milliyetçilik* ve bütün bu milli oluşumlarla uyumlulaşmış bir içtimai program olarak *medeniyetçilik* bütün aşırılıkları törpülenmiş olarak *aklı selim dairesindeki* yerini almıştır.

Peyami Safa'ya göre Kemalizm basit bir eklektizm değildir. Kemalist terkipte en az bunun kadar önemli olan, her bir unsurun bir diğeri ile dengesi üzerinden dinamik hale getirilerek, kendisine özgü açılımları başarabilecek bir kapasite kazanmış olmasıdır. Örneğin, Kurtuluş Savaşı sırasında Garp emperyalizmine karşı duyulan nefret, Garp medeniyetine de yönelmiş ve *"bu medeniyet tek dişi kalmış canavar"* olarak görülmüştür. Ama milliyetçiliğin ürünü olarak milli bağımsızlık sağlandıktan sonra, bu Garp kini kaybolmuş ve medeniyet projesine karşıt olumsuz bir işlev kazanması engellenmiştir. Medeniyetçilik, her an bir içe kapanmanın konusu olabilecek milliyetçiliği, milliyetçilik de eğer dikkat edilmezse kozmopolit hülyalar içinde yolunu şaşırabilecek olan medeniyetçiliği denetleyecektir. Dine gelirsek, o da kendi haline bırakılırsa yeniden fikirsiz bir aksiyon olarak turancı hayaller görebilecek olan milliyetçiliği, milliyetçilik ise kendi kendisine sürekli bir obskürantizm üretebilecek olan dini karşılıklı olarak dengede tuta-

cak ve böylece her birinin kendi içinde aşırılaşmasını engellenmiş olacaktır.

Peyami Safa'nın muhafazakâr zihniyeti, Kemalist terkibi öncelikle ölçülülüğe dayalı işlevsel kapasitesi ile keşfettikten sonra, bu terkibin tarihsel-geleneksel çerçevesini çizmeye girişir. Kemalist projede işlevsel bir değer kazanan *medeniyet, millet* ve *din* kavramları, bu kez tarihsel-geleneksel bir somutluk kazanacaktır. Yukarıda da işaret edildiği üzere, Osmanlı'dan kopuş, sanki geleneklerden bir kopuş gibi gözükmektedir. Ama Peyami Safa, bunu daha derinlerde yatan geleneksel-tarihsel bir bağlama yerleşmek için yapmaktadır.

Muhafazakârlık, 'g'elenek ve din

Muhafazakârlık milliyetçi tonlarda gelenekler dünyasına, tarihe ve dine yaptığı yoğun göndermelerle dikkat çeker. Peyami Safa, Türkiye bağlamında bunlara medenileşme boyutunu da eklemektedir. Artık sıra politik aşırılıkları yumuşatılmış Türk İnkılabını, medenileşme ya da Batılılaşma talepleri açısından ıslah etmeye gelmiştir. Türk İnkılabı, medenileşme dinamiklerini, geleneklerin tarihin ve dinin disiplini altında ifade edecektir.

Bu noktada muhafazakârlığın tarihselcilik, özellikle de Popperyen anlamda tabiatçi ve *tabiatçı* olmayan *tarihselcilik* (Popper 1985: 63) karşısındaki durumunu gözden geçirmek yararlı olabilir. Muhafazakârlık, Aydınlanmanın, tarihe doğa yasalarının egemen olduğu yolundaki tezini şiddetle reddeder. Muhafazakârlığa göre bir kendilik *(self)* olarak insanın davranışlarını, eşyaların davranışlarından ayırmak gerekir. İnsanın maddi gerçekliğini ifade eden biyolojik organizma, onu doğaya bağlayan biricik bağdır. Oysa insanın tarihi doğaya rağmendir. Çünkü, insanın ruhi varlığı ile izah edilebilir. Ruh ise insanın biyolojik gerçekliğinin üzerindedir.

Muhafazakârların, tarihten kopuk soyut bir evrenselciliği savunan Aydınlanmacı kültüre yönelttikleri itirazlarda epistemolojik bir boyut gizlidir. Bir bakıma John Locke başta olmak üzere, ampiristlerin *ilk günah* düşüncesinden arınmış bir insan kurgusu geliştirmesiyle başlar her şey. John Locke'un insan aklını boş bir plakaya *(tabula rasa)* benzetmesiyle, ilk günah üzerine kurulu Augustinyen anlayıştan uzaklaşılmıştır. İnsan doğduğu zaman masumdur. Çünkü aklı boştur ve ilk günah da dahil, hiçbir şey ile belirlenmiş değildir. Aklın evrensel bir değer, yani her zaman ve her yerde aynı olması da bu yüzdendir. Soyut bir değer olarak aklın evrenselliği sadece başlangıç sınırında değil; eylemlerinde de geçerlidir. Eğer insan aklına aynı şeyler yüklenirse; yine *her yerde ve her zaman* aynı sonuçlar elde edilecektir. Örneğin bu ilkeden hareketle, David Hume, yüzyılar önce Cicero'nun ifade etmiş olduğu gibi, zaman ve mekana karşı insan doğasının her yerde aynı olduğuna hükmetmekte ve tarihin görevinin bu ayrılıkları deşifre etmek olduğunu yazmaktaydı (belirten McClelland 1970: 17-18). Aydınlanmacılara göre, insan doğasına uygun şeyleri akılla keşfedip, insanın eylemle-

rinin buna göre planlanması durumunda, yine *her yerde ve her zaman* geçerli olan bir evrensel uygarlık yaratılabilir. Aydınlanmacılara göre tarihsel, geleneksel akıllar, artık özgürleşmiş olan soyut aklın harekete geçirilmesi sonucunda aşılacak ve özlenen barış gerçekleşecektir.

Muhafazakârların itirazı da tam bu noktada başlar. Onların itirazı *per se akıla* değil *tabula rasa* olarak akıla yönelmiştir. Aydınlanmacıların yaptığı üzere, tarihsel farklılıkların, tarihsel bağlamından ve dolayısıyla ahlâki sorumluluklarından soyutlanmış tek bir aklın potasında eritilmek istenmesine tepki duyarlar. Muhafazakâr zihniyet burada hemen tarihsel ve geleneksel farklılıkları yüceltmeye başlar.

Ne var ki, biraz daha yakından bakıldığında görülecektir ki, muhafazakârlığın evrenselci akılcılık karşısında verdiği mücadele, onun toptan reddedilmesi ve yerine akıl karşıtlığının (irrasyonalizm) egemen kılınması değildir. Zaten muhafazakârlık, ölçülülük düşüncesinin reddettiği şeyleri yapmamaya özen gösterir. Akl-ı selimin karşısında yer alan yoksayıcılık da bunlardan birisidir.

McClelland (1970: 23) Fransız muhafazakâr düşüncesinin bu açıdan hayli karakteristik olduğuna dikkat çekmektedir. Fransız muhafazakârlığının önde gelen isimlerinden birisi olan Hippolyte Taine'in düşünceleri evrenselci soyut akılcılık karşısında muhafazakârlığın durumunu çok berrak bir şekilde görmemizi sağlamaktadır. Taine'e göre, insanlığın yararına dönük bütün gelişmelerde aklın imzası vardır. Ama soyut akılcılığın hatası, onun sınırlarını kavrayamamaktır. Taine buradan hareketle iki tip aklın mevcut olduğu tezini ileri sürer. Bunlardan ilki, Aydınlanma felsefesinin *esprit classique*'i olan nedenselci akıl; *raison raisonante*'dır. Bu akıl bireycidir ve geometrik kesinlik iddiasıyla işler. Onu argümanların doğruluğu ya da yanlışlığı ilgilendirir. Ama argümanların zayıf ya da güçlü olmasına karışmaz. Burada diğer bir akıl imdada yetişir. Taine bu akla *raison s'ignoret* demektedir. Burada çağların birikim olan bir servet yatmaktadır. Hikmetlerin dünyası öncüllerden çıkarsama yapmakla ilgilenmez. Onun ilgilendiği tarih, coğrafya, edebiyat ve efsanelere dönük *empatetik* bilgidir.

Soyut akılcılık, muhafazakârlık tarafından reddedilmeksizin, ama tarihsel esaslara bağlanarak disipline edilmeye çalışılmıştır. Muhafazakârlık, Aydınlanmacıların, Platonik ve Nietzscheci yaklaşımla şahikasına varan soyut ve spekülatif akılcılığını *tarihsel terbiyeye davet etmek* suretiyle *kendine getirmeye* çalışmaktadır. Muhafazakârlar buna *doğru Aydınlanma* adını verirler. Bu, Marksgil bir analojiyle dile getirmek gerekirse *"ayakları yere basan Aydınlanma"*dır. Muhafazakârlık böylece, önce reddettiği ve ön kapıdan kovduğu Aydınlanmacılığın evrenselciliğini, düşüncenin alacakaranlık bir saatinde, tarihsel kostümlerine bürünmüş olarak arka kapıdan içeri almaktadır.

Muhafazakârlık, güçlü bir bağımsız tarih vurgusu ile tarihselciliğin *tabiatçılık taraftarı* etkilerini bertaraf eder. Ama bunu yaparken kaçınılmaz olarak tarihin çıplak gerçekliği olarak görecelilikler ve çeşitlilikler dünyası ile yüzleşir. Muha-

fazakâr sahici tarihin içinde de rahatsız olacaktır. O, aşırı görecelilikten hoşlanmaz ve düzen açısından tarihsel geleneklerin göreceliliğe açılan imalarını kabul edilemez bulur. Muhafazakârlar yoğun bir gelenekçilik söylemi sergilemelerine karşın 'g'eleneklerden çoğu kez müştekidirler. 'g'eleneklerin denetim ve ölçüdışı göreceliliği ve çeşitliliği muhafazakârları alabildiğine sıkar. 'g'elenekler arasında makbul olanlar kadar olmayanlar da mevcuttur.

Burada muhafazakâr zihniyetin adeta iki başlı olarak çalışmakta olduğunu görmekteyiz. Evrenselcilik ve yerelci tarihselcilik karşısında sıkışan muhafazakârlık, *ilim, irfan ve hikmet (wisdom)* gibi kavramlar geliştirerek bir çıkış yolu arar. *Hikmet* kavramı, bir yanıyla güçlü *pratik-tarihsel*; diğer yandan da yoğun dinsel içeriğiyle *tarihe aşkın* ya da *evrensel* çağrışımlara sahiptir. Muhafazakârlar geleneklerin hesapsız tomurcuklanması karşısında, tarihleri aşan ve genellikle dinin evrenselciliği ile temellendirilen bir *çağlar üstü hikmetler dünyasını* panzehir olarak seferber etmektedirler.

Akademik muhafazakârlığın önde gelen isimlerinden Roger Scruton, muhafazakârlığın istikrar ve düzen ilkesine dayanan dinsel tutumunun, kaçınılmaz pratik zorunluluğu olarak görecelilikten uzak durulmasını istemektedir. Scruton'a göre görecelilik sadece felsefi olarak doğrudur. Ama muhafazakârın politik söylemine asla girmemelidir. Bu çelişki ihmal edilebilir. Burada söylenen yalan, Platon'un yüzyıllar önce işaret ettiği gibi, *soylu bir yalandır* (Scruton: 1989: 139).

Somut karşılığıyla gelenekler hayatın içinde doğrudan bir tecrübenin konusu olduğu dikkatten kaçırılmamalıdır. Gelenekler kendi içinde düşünümsel değildir. Başka bir ifadeyle, geleneklerin entelektüel formülasyonları yoktur. Muhafazakârlık, ünlü Amerikalı muhafazakâr Roger Scruton'ın da belirtmiş olduğu gibi modern zihniyetle tutarlı bir düşünüş tarzıdır (Scruton, 1984: 40; ayrıca Girvin, 1994: 20). Bu cümleden olarak, muhafazakârların idealize ettiği şeyin, somut ya da *küçük harfle* okunduğu anlamıyla bizatihi gelenekler değil, modern bir zihniyetin ondan türettiği izlenimler olduğu düşünülebilir. Burada 'G'elenek, kerameti kendisinden menkul*/self-evident)* olan 'g'elenek değildir. Artık politik fikirlerin çatışma alanındaki yerini almıştır.

Gelenekler karşısındaki konumu, muhafazakârlığın geleneklere hem içeriden hem de dışarıdan bakabilmesine yolaçmaktadır. Bu paradoks, muhafazakârların hayli çelişik olan hissiyatlar dünyasında açık olarak görülebilir. Bu anlamda muhafazakâr zihniyet hali, daimi olarak bir *med-cezir* manzarası sunmaktadır. Gelenekler hem *buradadır* hem de *orada*. İlkinde derin bir *rahatlama*, diğerinde ise hazin bir *umutsuzluk* duygusu beklemektedir muhafazakârı (Aughey, 1992: 23). Ama hissiyat alemine dair sonuçlarını bir tarafa bırakacak olursak, 'G'eleneğin temsil ettiği bir *pratik geçmiş* ve onun *şimdiki zaman zihniyetli* bir kültürel yeniden üretiminin (Aughey vd. 1992: 104), muhafazakâr zihniyetin spekülasyonları açısından ona hayli geniş ve kullanışlı bir alan sunduğunu düşünebiliriz.

Muhafazakârlığın tabiatçı olmayan tarihselciliğe dönük soğuk bakışını destekleyen diğer bir husus, muhafazakârların büyük çoğunluğunun kültür konusunda Gellnercı anlamda *"üst kültür"* ya da Redfieldci anlamda *büyük kültürel gelenek* yanlısı bir bakışa sahip olmasıdır. Başka bir ifadeyle kültür popülizmi, muhafazakâr gelenekte kendisine fazlaca bir yer bulamamıştır. Kültür konusunda bu aristokratik ya da yarı-aristokratik bakışı Fransız muhafazakârlığında son derece belirgin olarak görmek mümkündür. Fransız muhafazakârları patrisyen geleneklerin ve katolikliğin temsil ettiği bir organik büyüklük kompleksine sahiptir. Onlar için en ideal tarihsel örüntü, güçlü bir hükümetin, sanatların ve rafine bir eğitimin patronajını ifade eden *Roi Soleil* [Güneş Kral] dönemidir (McClelland, 1970: 15).

Muhafazakârlık, aşağı kültürün unsurlarını, popülist bakış açısının tersine yukarıdan temellenen bir geçişimin ürünü olarak görür (Aughey vd. 1992: 104). Bu aristokratik kültür anlayışı, belki bizzat aristokratlar tarafından savunulduğu zaman anlamlı olabilir. Oysa muhafazakârların pek çoğu orta sınıftan ve hattâ daha aşağı tabakalardan gelmektedir. Bu durumda, büyük hayranlık duydukları aristokratik değerlerle bezeli bir dünyayı, eşitlikçiliğin dünyasında yeniden üretebilmek için yumuşarlar ve *"doğal aristokrasi"* kavramına rağbet ederler. Buradaki muhafazakâr kabul, kültürün seçkin ve incelmiş ürünlerini ortaya koymak için doğuştan aristokrat olmanın gerekmeyeceği yolundadır. Örneğin Fransızların *noblesse oblige* kavramı, her tür sınıftan insanlara açık olan, sadece ahlâkî ve vicdani disiplini anlatan bir erdem anlayışına işaret eder (Viereck, 1950: 30). Bu durumda *doğal aristokrasi* kavramını orta sınıfların, fırsat eşitliği ile beslenen sivilleşmiş bir aristokrasi anlayışı olarak değerlendirebiliriz.

Muhafazakârlığın üst-kültürcü bakışı açısından popüler dinleri tehlikeli bulması son derece de doğaldır. Dinsel sekteryanizm muhafazakârı en fazla rahatsız eden konuların başında gelir. Bu tarz bir din değildir onun savunduğu. Bilgeliğin imbiğinden damıtılmamış, ölçüsüz dinsel heyecanları içeren popüler dinsel ritüellerden hoşlanmazlar.

Robert Nisbet muhafazakârlığın din anlayışında merkezî olan ilkenin, topluluk üyelerinin dayanışmasını anlatan *sivil din* ya bir tür saf dindarlık olduğunu belirtmektedir (1986: 73). Muhafazakârlığın dini, onu toplumsal unsurların yapıştırıcısı olarak gören klasik Erasmusçu anlayıştan temellenmektedir. Dolayısıyla muhafazakârlığın, küçük kültürel geleneklerin üzerine inşa olan ve istenmeyen bâtıl itikadları yansıtan popüler din anlayışına olduğu kadar, onun teolojik anlamda kurumsallaşmış ve tarihe meydan okuyan yapılarına da tepki duyması beklenmelidir. Connor Cruise O'Brian, muhafazakârlığın seküler gelişmelerle son derece de tutarlı olarak bir tür *ilahiyattan arınmış (de-theologized)* din anlayışına sahip olduğunu yazmıştır (belirten Aughey, vd. 1992: 38). Öte yandan Amerikalı ünlü muhafazakâr Viereck, Metternich üzerine yaptığı çalışmada, onun Katolikliğin doğaüstü boyutlarıyla fazlaca ilgilenmediğini; dinin iş-

levini politik ve toplumsal düzeyde ele aldığını; bu durumun muhafazakârlıkla pekala tutarlı olabileceğini belirtmektedir (Viereck: 1950: 41).

Muhafazakârlığa göre, din metafizik problemlerle olduğu kadar ahlâk problemiyle ilgilidir. Muhafazakârların, dinin bu ikinci ve ilkine göre daha seküler olan işleviyle daha fazla ilgili olduğunu düşünebiliriz. Muhafazakârlık, ahlâk ile dini sıkı bir etkileşim içinde ortaya koyan kavram *maneviyattır.* Bu kavram dinin dogmatik yönlerini göreli olarak yumuşatan ve tarihsel anlamda daha pratik işlevleri olan ahlâk boyutunu öncelikli hale getiren bir işlev görür. Bu pratik bakışı Edmund Burke, Aristo'ya nazire yapan ünlü deyişiyle ortaya koymaktadır: *İnsan dinsel bir hayvandır.*

Yumuşak başlı din anlayışını besleyen bir diğer muhafazakâr kavram ise doğalcılıktır. Muhafazakârlığın din anlayışının bir önemli kaynağı da Stoik-Tomistik geleneklerde izlenebilir. Stoik düşünce doğa kavramını ortaya atmıştı. Ortaçağda Aquinas ise, buradan hareketle ilahi-doğal ve pozitif hukukları kategorik olarak ayrıştırabilmenin felsefi imkânlarını ortaya koymuştur. Modern düşünce bu Stoik-Tomistik mirasın üzerinde şekillenmektedir. Örneğin muhafazakârların sevmedikleri Aydınlanmacı deizm, Tanrının kanunları ile doğa ve insanın kanunlarını sadece ayrıştırmakla kalmamış; aynı zamanda ilişkisizlendirmiştir de (Hampson, 1991: 69). Muhafazakârlık ise bu kategoirler arasındaki ilişkileri alabildiğine sıkılaştırmaya çabalamaktadır. Ama, nereden bakılırsa bakılsın bu iki tutumun ortak paydası, dayandığı Stoik-Thomistik ardalan açısından geleneksel teolojik bakıştan radikal bir kopuşu ifade eder.

Bu Stoik-Tomistik gelenek üzerinden muhafazakârlık, teolojik-dogmatik dinsel bağların, dinin toplumsal ortak deneyiminin doğal akışını bozacağından endişe duyar. Edmund Burke üzerinden konuşan Frohnen'e göre insanın *dinsel bir hayvan* olması, onun Anglikan bir hayvan olmasını gerektirmez (1993: 58).

Sözkonusu bakışın politik yansımaları olacağı muhakkaktır. Ama bu sonuçların asla teokratik amaçlarla ilişkili olmayacağını söylemek mümkündür. Muhafazakârlığın modern bir zihniyet olduğuna yukarıda değinildi. Buradan hareketle, muhafazakârlar, tarihsel pratik anlamında geleneğe asla fırsat vermeyecek olan teokratik bir devletin modern bir dünyada mümkün olamayacağının pekala farkındadırlar. Bunun da ötesinde muhafazakârlığın seküler gelişmelerden memnun olduğu bile söylenebilir (Stankiewicz, 1993: 25). Muhafazakârlık, Tanrı merkezli bir toplum ve devlet düşüncesini teokratik sonuçlara vardırmak isteyen fundamentalizmin ya da deistik moral kod etrafında itaatkârlığı emreden her türlü dinsel radikalizmin karşısındadır (Aughey vd. 1992: 39). Muhafazakâr zihniyete göre devletin sekülerleşmesi özünde olumludur. Muhafazakârlığın karşı çıktığı, devletin etik anlamıyla dinden kopuk olan kuruluş ilkelerine ve amaçlara sahip olduğu durumlardır. Muhafazakâr, din-politika ilişkisini tamamen toplumsal ve ahlâkî düzeyde çizmeye çalışır.

Muhafazakâr perspektif, din ve gelenek konusundaki düşüncelerinin de or-

taya koyduğu üzere, aynı anda hem evrensel hem de yerel tahliller yapmayı, bunları uyumlulaştırmayı, pragmatik düzeyde dönüşümlü olarak kullanmayı imkânlı kılmaktadır. Yerel, tarihsel ve tecrübi unsurlar ölçüsüzleştiği zaman, evrenselci dinsel görüşlerin tarih karşısında bağımsız karakterini muhafaza eden unsurları seferber edilecek; tersi durumda ise teoloji ve dogma karşıtı tezler harekete geçirilmek suretiyle tarihsel, tecrübi ve yerel unsurların nefes alması sağlanacaktır.

Peyami Safa'da din, medenileşme ve gelenek

Peyami Safa ilk olarak Kemalizmin laiklik anlayışının gelenek ve din karşısındaki *uyumlu* yerini tespit eder. Peyami Safa, özünde sekülerliğe açık olan muhafazakâr düşünceleri nedeniyle Kemalist düşüncenin laiklik ilkesinden rahatsız olmaz ve onu şaşırtıcı bir rahatlık içinde benimser. Peyami Safa'ya göre, *"Atatürk inkılabına kadar laiklikle milliyetçiliğin birbirine mani akideler olmadığını idrak edebilen tek bir fikir adamı çıkma(mıştır)"* (1990c: 37). Peyami Safa, Türk merkez sağının bu konudaki politik amentüsünü ifade eden ve *"Laiklik, dinsizlik değildir"* biçiminde formüle edilen *alternatif sağ laiklik* düşüncesinin hem mimarlarından hem de ateşli savunucularındandır. Laiklik konusunda şöyle yazmaktadır: *"Laiklik din ile dünya arasındaki her türlü münasebetin kesilmesi mi demektir? Bunu böyle anlayanlar, dinin insan hayatına ve ahlâkına iki dünyada da vermek istediği nizamın kanun ve kaideleri demek olduğunu unutuyorlar. Laiklik dinin siyasi bir otorite halinden çıkması ve manevi değerler nizamı halinde kalmasıdır. Devletin ondan ilham almaması, din hayatını ve ahlâkını yasak etmesi, dine düşman olması demek değildir."* (1990a: 150).

Türklerde ve İslâmiyet'te bir ruhban sınıfının olmadığının tespiti, Peyami Safa'yı rahatlatmaktadır. Bu, geleneklerimiz arasında teokrasiyi meşru gösterecek bir unsurun olmadığı manasına gelmektedir. 1959 yılında yazdığı bir yazıda, Gökalp'i zikrederek şunları söylemektedir: *"Gökalp'in Ümmet devri adını verdiği tarih devresinin Batı anlamında klerikal bir hüviyeti yoktu. Türkiye'de laikliğin karmakarık ve çapraşık manalarda kullanılmasının sebebi budur"* (1990a: 168). Peyami Safa'ya göre tıpkı Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi *"laik ruhban olmayan kimsedir. Fakat rahip olmamak dinsiz olmak değildir. Devlet ruhban sınıfının emrinde olmamak şartıyla laik ve dindar olabilir"* (1990a: 168). Peyami Safa, artık duymaya alıştığımız bağlantıları birbiri ardına geliştirmektedir: *"Laik devlet din karşısında tarafsızdır; ne Müslümandır, ne Hıristiyandır, ne de Musevi. Hiçbirini ötekine karşı müdafaa etmez. Din düşmanı da değildir. Bütün dini tezahür, adat, görenek ve geleneklere hürmet eder..."* (1990a: 168). Peyami Safa'ya göre *"... dünyada laik devletler vardır, fakat laik millet yoktur"* (1990a: 169).

Türkiye'deki laiklik uygulamaları, *"dini an'aneleri kökünden biçeceği şüphesi-*

ni vererek, her yenilik hamlesi karşısında 'din elden gidiyor' çığlığını basan softaların tarihi endişelerini uyandırmıştı" (1990c: 107). Oysa Peyami Safa'ya göre *"geçmişten intikal eden müesseseler arasında canlıları, yarım canlıları, cansızları vardır"* (1990a: 133). Kemalizm dinsel hayata karışmış olan boş itikatları ya da prejüjeleri tasfiye etmişti ki, bu doğruydu ve yapılması elzemdi. Muhafazakâr bakışın ilkeleriyle son derece de tutarlı olarak Peyami Safa dinsel hayatın, küçük kültürel geleneklerin insafına bırakılamayacağını düşünüyordu. Kemalist uygulamalar, boş itikatlardan arındırılmış ve orta sınıf şehir dindarlığına uygun, düzenli esaslara bağlanmış olan ölçülü dinsel ritüellere karşı hoşgörülü davranmıştır. *"Türk inkılabı dini an'aneler arasından, yalnız medeni inkişafa engel olan adet ve prejüjeleri tasfiye etmiş, ötekilere, gene laik prensibinden dolayı, müdahaleyi düşünmemiştir... Ramazan'a, Şeker ve Kurban bayramlarına aid bazı merasim ve tatiller devam ediyor(du)"* (1990c: 108). Peyami Safa'ya göre Atatürk asla bir gelenek düşmanı değildi. *"Zira biliyordu ki: gelenek, bir toplumda, bilhassa bir dinde, ister sözle, ister yazıyla, ister hareket tarzıyla nesilden nesile intikal eden bir davranıştır"* (1990a: 132).

Bu değerlendirmeleriyle birlikte Peyami Safa, Kemalist uygulamalarda orta sınıf püriten dindarlık anlayışını tehdit eden hiçbir unsur olmadığına kanaat getirmektedir. Şimdi sıra, dindarlığı kesinleştirilmiş olan Kemalizmin medeniyetçi yönelişinin buradan etkilenmeyeceğini göstermeye gelmiştir.

'Nasıl bir Batı?' sorusu Türk muhafazakârlığının en temel meselelerinden birisidir. Bunun cevabının, teokratik boyutlarından arınmış, ama felsefi ve ahlâkî anlamda ve toplumsal bağlamda dinselliğe büyük bir yer veren bir Batı olacağını kestirmek zor olması gerekir. Peyami Safa'nın Batı kavrayışı da budur. Bu Batı, Türkiye'nin *hasta adam* olduğu günlerde kendisine yapıştığı ve nihilist çılgınlıklara sürüklenmiş olan bir hasta *Batı* olmamalıdır (1990b: 195).

Peyami Safa'ya göre din asla geriliğin sebebi olamaz, olsa olsa genel bir gerilikten nasibini alır. *"Bizim din yüzünden geri kaldığımızı ileri sürenler de vardır. Hakikatte biz her sahada olduğu gibi dinde de geriyiz. Geriliğimizi dine bağlayanlar, dinde niçin geri olduğumuzu aynı sebebe atfedebilirler mi? Eğer dine bağlılıkta, dini öğretim ve teşkilatta çok ileri, teknikte ve sanayide geri olsaydık, bu geriliğin sebebini dinde bulanların haklı olduklarını düşünebilirdik"* (1990a: 18). Öte yandan, Ruslar dinsiz olmalarına rağmen teknik ve endüstride ileri gidebilmişlerdir. Öyleyse din ne ilerlemenin ne de gerilemenin bir sebebi olamaz.

Peyami Safa bunu tespit ettikten sonra din ve bilimin iki ayrı saha olduğunu da kabul eder. *"Din iyiyi, ilim doğruyu verir... İlim akla, din imana dayanır. Sahaları ayrıdır... Dinin mucizeleri... ilmin tenkidine uğramaz. Akla değil imana bağlıdır"* (1990a: 39). Din ile bilimin arasındaki ilişkileri ayıran Peyami Safa, bu kez de her ikisinin birbiriyle gelişmediğini savunacaktır. Dindar olmak bilimsel olmaya engel değildir. Üstelik, din, bilimin sonuçlarının insani doğrultular kazanmasını sağlayan en önemli yol göstericidir. *"İlim vakıaları, din değerleri bil-*

dirir... İlim bütün arzularımızı gerçekleştirmenin vasıtalarını yaratır. İyi arzularımızın da kötülerinin de. Tabancayı polis de kullanabilir, katil de. Tercih hükümlerini din verir" (1990a: 16).

Kemalist sürecin keskin pozitivist doğası, her zaman ölçülülükten yana olmaya çalışan Peyami Safa'yı hem heyecanlandırmakta, hem de kaygılandırmaktadır. Tasavvufi bir mistisizmin, Türklerin yeniden Yeni-Platonculuk ile Brahmanizm ya da Budizm arasında sıkışmasına yolaçacağını düşündüğü için Peyami Safa, önceleri mistik yolu tercih etmeyecek ve bu nedenle pozitivizmin yaygınlaşmasına dönük projeyi destekleyecektir. Peyami Safa'ya göre Bergson gibi yeni-mistisizm yanlısı felsefe okullarının Avrupa'da yeniden itibar kazanmasını normal karşılamak gerekir. Çünkü *"Avrupa'da nüfus kesafeti arttıkça hayat mücadelesi şiddetlenmiş ve bu yüzden doğan ameli zaruretler, ameli zekayı fazla inkişaf ettirmiştir... Ameli zaruretler o derece artmıştır ki, Avrupa'da ameli zekanın seziş aleyhine gayritabiî inkişafından şikâyet edenleri haklı bulmak mümkündür. Bergsonizm böyle bir reaksiyonun neticesi olduğu gibi, bugün Avrupa'da makine medeniyeti aleyhine doğan fikirler ve temayüller de böyle bir sıkıntıyı ifade eder"* (1990c: 188). Peyami Safa, 1920'lerde Avrupa'da başlayan bir fikir ve sanat hareketi olarak *Dergâh* çevresinin, bu arada dostu Mustafa Şekip'in [Tunç] düşüncelere nazikçe ihtirazi kayıtlar geliştirmektedir. Gelişme süreçlerinin henüz başında olan Türkiye için mistisizm hiçbir yarar sağlamayacaktır: *"Bizim vaziyetimiz tamamıyla aksinedir. Tenhayız. Yeni endüstrileşiyoruz. Eski mistik ve iptidai dünya görüşümüzü yeni farkediyoruz. Avrupa kendisinde kıt olan mistik cevheri telafiye muhtaç olabilir. Bunun için geçen asırdan beri orada şarka aid her şeye karşı hususi bir temayül başgöstermiştir. Bizse kendimizde kıt olan riyazi ve ilmi görüşü hızla tekamül ettirmek safhasındayız"* (1990c: 189).

Peyami Safa'ya göre şimdilik kaydıyla ağırlığın, tıpkı Kemalist maarif politikalarının yaptığı gibi pozitivizme kaydırılmasında bir sıkıntı yoktur. Ama Peyami Safa, bunun doğurabileceği aşırı maddileşmeye varabilecek sıkıntıları da hissetmektedir. Zaten Avrupa'nın yaşadığı ve iki korkunç savaşın yarattığı korkunç yıkımlarda somutlaşan bunalım bu konuda öğreticidir. Zaman zaman Garbçılığını yumuşatmaktan ve Şarklılığını hatırlamaktan kendini alamaz: *"Fakat ilahi ve mistik görüş insan kafasını nasıl bir kör imana sürüklüyorsa, bugün Avrupa'da olduğu gibi ilmi görüşün ifratı da netice olarak onu ayni bir akideciliğe götürüyor"* (1990c: 189) diye yazan Peyami Safa, bütün sorunların, *"maddenin fethine çıkan... tabiatle kavgasında teferruata dal(an)"* bir Batı ile *"terkiplere sadık kal(an) ve yaradılış manzumesinden başka hiçbir noktaya alakasını dağıtma(yan)"* Şark'ın dengeli ve yerinde bir biçimde terkibiyle aşılabileceğini düşünüyordu (1990b: 230). Bir başka yazısında ise bu görüşü şöyle dile getirmektedir: *"Türk düşüncesinin tekamülünde Avrupa'nın ilmi görüşünü böyle bir dogmatizme kadar vardırmamak için bir yandan riyazileşirken ve endüstrileşirken,*

bir yandan da bize bir iklim ve tarih nimeti olan Şarklıya has kuvvetli seziş hassamızı iptidai mistik halinden mes'ud yeni terkiplere doğru tekamül ettirmeliyiz" (1990c: 190).

1960'lara doğru bu düşünce, bütün mistik boyutlarıyla Peyami Safa'da hayli olgunlaşmış olarak karşımıza çıkacaktır. Akıl sınırlıdır. Peyami Safa'ya göre *"göklere fırlayan ve fezaları arşınlayan insan zekası... birçok soruların karşısında beş yaşında bir çocuktur"* (1990b: 33). Dinin ve metafiziğin *"bu sorulara verdiği cevaplar bilgi sınırlarımızı aşan bazı konulara taalluk ettiği için, bilhassa sıkı bir ilim disiplininden geçmiş olanları tatmin etmez... Fakat ilim tarihi gösteriyor ki dünün bazı hayalleri bugünün hakikatleridir. Bugünün hayalleri de yarının hakikatleri olabilir"* (1990b: 33). Peyami Safa'nın geleneksel şifa, parapsikoloji konusundaki ilgileri, onu ortodoks pozitivist bilim anlayışına karşı tepkilerinde sık sık yeralmaktadır (1990b: 47-57).

Garplılaşma projesini gözden geçiren Peyami Safa, artık tek başına Garplılaşmaktan değil, Türk sağının en kemikleşmiş söylemlerinden birisi olan *Doğu-Batı Sentezi*'nden bahsetmektedir. Peyami Safa, Doğu-Batı sentezinin jeo-kültürel temelleri için şunları yazıyordu: *"Asya'dan Avrupa'ya akın etmiş ve nihayet ikisinin birleşik bölgesi olan Ortadoğu'da yerleşmiş bir millet olarak, tarihimiz ve coğrafyamız, bize bir Doğu-medeniyeti sentezi emrediyor. Batı'yı reddedemeyiz ve eski medeniyetimizin harabeleri içinde kalamayız. Bu sentez fikri Avrupa medeniyetiyle zaruri temas halinde bulunan bütün Uzak ve Orta Doğu memleketlerinde tek cankurtarandır"* (1990a: 105; 1990b: 216).

Din, gelenek ve medenileşmek açısından Kemalizmi *yerine koyan* Peyami Safa, bu kez kozunu milliyetçilik ile paylaşacaktır. Peyami Safa'nın milliyetçilik konusunda ileri sürdüğü hayli keskin üslûp hatırlandığında bu saptama yadırgatıcı olabilecektir. Muhafazakâr söylemde milliyetçilik dikkat çekici ölçülerde yeralmakla birlikte, milliyetçiliğin içerdiği partikülerizm ve görecelilik, özünde dinsel bir perspektiften hayata bakan muhafazakârlığı sık sık tedirgin etmektedir. Muhafazakârlığın veri aldığı *homo nationalis*, konjonktürel olarak dışlamacı olabildiği kadar, konjonktürlerin baskısından kurtulduğu durumlarda, milliyetçilik ile bağdaştırılması hayli güç olabilecek şekilde özümsemecidir.

Peyami Safa, gelenek kavramını, muhafazakâr bakışın soyutlamacı çerçevesi ile son derece de uyumlu olarak ve muhtemel milliyetçi obskürantizm tehlikesini bertaraf edecek şekilde genişletmektedir. Geleneğin mutlaka kökleriyle birlikte *bize ait olması gerekmez.* Peyami Safa'nın pragmatik milliyetçiliği, geleneklerin milli karakterini ortaya koyarken etnosantrik değildir. Peyami Safa'ya göre milliyetçilik medenileşmenin zenginleştirici etkileşimlerine engel bir güç olmamalıdır. Başka bir ifadeyle, kültür, medeniyetin gelişmelerine aykırı olamaz. Peyami Safa'ya göre Türk inkılabının medeniyet davasında asla vazgeçilemez. Türk İnkılabını bir anti-emperyalist milliyetçi savaşa indirgemek onun tarihsel ve geleneksel temelleri üzerinden yükselen değişmeci karakterini anlamayan

bir basitçilik olacaktır: *"Avrupa efkâr-ı umumiyesi, Şark denilince Hindliyi, İranlıyı, Arabı, Türkü birbirine karıştırır ve Asya'nın muhtelif akidelerinden yalnız birine aid vasfın damgasını bütün bu milletlerin hepsine birden yapıştırır. Avrupa'nın bizim hakkımızdaki hükmünden daha berbat ve tehlikeli olan şey, bizim kendi hakkımızda ayni kanaate sahip oluşumuzdur. Son zamanlara kadar Kemalizmi izah gayretinde olan bazı mecmualar ve guruplar, bizi iptidai ve mazlum Asya milletleriyle bir manzume içinde mütalea etmeye kalkışmışlardı. ... Türk milletinin kurtuluş davası, yarı müstemleke halindeki memleketlerle emperyalizm arasındaki mücadele çerçevesi içinde kalamaz. Ayrıca bunun için de Türk milletini iptidai Asya kavimlerinden ayıran kıymetlerin her biri üstünde fazla dikkatli olmamız lazım geliyor"* (1990c: 141).

Peyami Safa, *Türk Düşüncesi*'nde kaleme aldığı hayli uzun bir yazısında tarihçi Toynbee'den yola çıkarak Türk İnkılabının yerini tayin etmeye çalışır. Bu yazı Türk sağının analitik anlamda en değerli metinlerinden birisidir. Toynbee, Batı medeniyetinin dünyada nasıl karşılandığı sorusuna verdiği cevapta başlıca iki tür tepkinin varlığından söz eder. Bunlardan ilki Batı'nın kesin olarak yadsınması anlamına gelen *zelotyen* tavırdır. Zelot başını deve kuşu gibi kuma gömer ve kendisine geçmişte bir sığınak arar. Rusya'da Petro Devrimi ya da Türkiye'de II. Meşrutiyet sonrası Türkçülüğünün yaptığı gibi, *zelotyen* tavır dargörüşlü bir Asyacılık geliştirmiştir. Bu tutum, Peyami Safa'ya göre çıkmazdır.

Toynbee, içine Mehmed Ali Paşa'yla beraber Mustafa Kemal Atatürk'ü de koyduğu diğer tutuma ise *herodyenizm* demektedir. Bu ilk tutuma göre *"kıyas kabul etmeyecek derecede üstün ve tesirli bir çare olmakla beraber, gerçek bir kurtuluş yolu değildir. Tehlikeli bir oyundur, bir nehri geçebilmek için at değiştirmeye benzer... Bu hareket taklitçidir, yaratıcı değildir... (Y)alnız münevver bir azınlığı uyandırma(ktadır)"* (1990b: 240, 241).

Peyami Safa'ya göre bu tasnif yetersizdir. Atatürk'ün inkılabı herodyen bir çerçeveye yerleştirilemez. O, Toynbee'nin farkına varamadığı bir *üçüncü yolu* keşfetmiştir. Bu yol herodyen ve zelotyen tutumu, aşırılıklarından törpüleyerek ılımlılaştırıp *milliyetçi bir medeniyetçilikte* sentezlemiştir.

Peyami Safa'nın zelotizmi reddeden projesinde, gelenekler pekala devşirilebilir de: *"Garp'dan getirdiğimiz medeni adetler arasında Hıristiyan an'aneleri de vardır. Garp takvimi ve Avrupa muaşeret Hıristiyandır. Latin harflerini kabul ve -mesela üniversite gibi- Garb tabirlerini ve ıstılahlarını Arabınkilere tercih ettikten sonra bütün adetleriyle ve sembolleriyle, İslâm beynelmileliyeti içinden çıkarak, Hıristiyan beynelmileliyeti içine girmiş oluyoruz. Fakat benimsediğimiz Garp an'aneleri, dini mahiyetlerini kaybederek, tamamıyla medeni bir mahiyet almışlardır"* (1990a: 109). Peyami Safa'nın Avrupa'sı *"kendi coğrafya hudutlarından dışarı taşan, fizik dünyada nispeti olduğu kadar medeniyet tarihine de bağlı bir mahiyet(tir)* (1990c: 112).

Peyami Safa'nın Avrupa ya da Garp kavramlaştırmasını, içinde evrenselcilik ile gelenekçiliğin örtüştüğü, büyük filozof ve alimlerin oluşturduğu üst-kültürel

bir *hikmet dünyası* olarak kabul etmek gerekir. Bu açıdan Peyami Safa'nın Avrupa'nın kültürel arkeolojisini yaptığı tahlilleri son derece de ilginçtir.

Akdeniz Peyami Safa'ya göre Doğu ve Batı gibi ayrımların üzerinde billurlaştığı kozmopolit bir anavatandır. Bu Braudelyen tespit üzerinden Akdeniz'in mirası olan Greko-Romen ve Hıristiyan kültür bir kez oluştuktan sonra, coğrafya karşısında bağımsızlık kazanmış ve adeta apayrı bir zatiyet kazanmıştır. Bu, kültürün medeniyet haline gelmesidir.

Avrupalılık, Greko-Romen ve Hıristiyan medeniyetin içselleştirildiği bir kültürel örüntüdür. Burada Peyami Safa, oryantalist nitelikli bir etnosantrizmi de kabul etmez: *"... Avrupalı Avrupa kıt'ası üzerinde yaşayan adam demek değildir. Bütün tarih boyunca Avrupa kafasını şu üç büyük tesir vücude getirmiştir. Yunan, Roma ve Hıristiyanlık. Bu üç tesiri yaşamamış olanlar Avrupa'nın göbeğinde otursalar bile Avrupalı olamayacakları gibi, aksine, bu üç tesirden doğma bir kafaya sahib insanlar da hangi kıt'anın üstünde yaşarlarsa yaşasınlar Avrupalı sayılırlar"* (1990c: 115). Peyami Safa'ya göre Avrupa kafası, Yunanistan'ın mucizevi *zeka ve riyaziye disiplini*, onu izleyen Roma'nın üstün *cemiyet ve hukuk nizamı* ve nihayet Hıristiyanlığın *ruh disiplini*'dir. Bu bileşim *müşterek bir hukuk, müşterek bir Allah* (1990c: 127) formülünün zeka ve ruh disiplini düzeyindeki muhteşem bir tecellisidir.

Peyami Safa, buraya kadar Avrupa merkezli bir kültür analiziyle hemfikirdir. Batı'nın ne olduğu ortadadır. Ama ya Doğu? Oryantalizmin Şark'ı aşağılayan önyargıları Peyami Safa'nın asla kabul edemeyeceği şeylerdir. Şark, bir homojenliğin ifadesi olamaz ve ona yüklenen miskinlik, kadercilik, kör inançlar ve mistisizm Şark'ın her köşesinde karşımıza çıkan olumsuzluklar değildir. Bir kere Avrupalı Şarkiyatçılar, Şark'ın içinde yatan iki ayrı dünyayı görememişlerdir. Peyami Safa'ya göre, biri Asyai diğeri ise İslâmî olmak üzere iki Şark vardır. René Guénon, B. A. Nicholson gibi *insaflı* ve *hakkaniyet sahibi* Şarkiyatçılardan bol bol alıntılar yaparak, İslâmî Şark'ın, Allahsız ve miskin Budizm olmadığı iddiasını kanıtlamaya çalışır: *"İslâm düşüncesi bu dünyayı, önünde bütün arzuların susturulması gereken bomboş bir karaltı halinde görmez; bilakis Müslümanlığın cenneti, hareketsizliğin ve tasasızlığın değil, dünyada yapılan iyi işlerin -ve ancak aksiyonun- mükafatıdır. Bu, Hind'in ve Uzakşark'ın nirvana boşluğunda hareketsizliğe davet eden temayüllerine zıd, çalışmaya teşvik eden tamamıyla* Garblı *bir dünya görüşüne yakışır"* (1990c: 139).

Peyami Safa'nın kıyaslamaları arasında hiç kuşkusuz en ilginç olanı Hıristiyanlık ile İslâmiyet arasında yaptıklarıdır. Peyami Safa'ya göre, İslâmiyet, Hıristiyanlığın anti-tezi değil, tersine gelişmiş biçimidir. Bu iki dinin bir karşıtlık olarak sunulması son derece de yanlıştır. Hıristiyanlık ile İslâmiyet arasındaki bağ, sadece her ikisinin de semavi nitelikli dinler olmasından da anlaşılabilir. Peyami Safa'ya göre *"umumiyetle Müslümanlığın fikir mirası, İslâm dışı kaynaklardan, bilhassa Hıristiyanlardan gelir"* (1990c: 164). Gazali'nin *İhya*'sında yeralan

metinler vardır ki, *"bunları okurken, İsa'ya atfedilen sözler ve vakıalar tayyedilse bile kuvvetli bir Hıristiyanlık intibaı almamak imkânı yoktur"* (1990c: 164). Peyami Safa'ya göre, eğer Mezopotamya'ya, İslâmiyet'ten önce yerleşmiş ve burada Nasturi papazlardan dinsel telkinler alan Araplar olmasaydı, belki de İslâmiyet'in yayılması bu kadar kolay olamayacaktı (1990c: 164). Burada ilginç olan husus, Peyami Safa'nın, İslâmiyet ile Hıristiyanlık arasındaki bağları ortaya koyabilmek için, oryantalist tezlerden hiç çekinmeden yararlanmasıdır. Benzerlikler arasında neler yoktur ki? Matyas İncil'inde ve "Yeni Vasiyet"te yeralan otuz kadar metnin Kur'an'da yeralması, Ramazan perhizi ile Hıristiyan Araplara ait *karem*'in benzeşmesi, domuz etinin haram olması vd... Her iki din arasında farklar da yok değildir. Peyami Safa, İzmirli İsmail Hakkı'dan yola çıkarak bunları da ortaya koyar. Farklılıkların başında teslis-vahdet farkı gelir. Ama bu fark özellikle monofizist Hıristiyan anlayışı ile yumuşar. Diğer bir farklılık ise Hıristiyan dininin Tanrı'nın sadece *rahim* özelliklerini kabul etmekle yetinmesi ve fakat İslâmiyet'in O'nun *müntekim* boyutlarını da içermesidir (1990c: 165). Ama bütün bu farklılıkları bir *tekamül* olarak görmek gerekir: *"Bütün bu mukayese ve müşahedeler, Müslümanlığın peygamber dinlerinden ve Hıristiyanlıktan yetişme oldukları halde, hepsinden ve bilhassa bu sonuncusundan daha az hayali ve daha az deruni, daha az iptidai ve daha az mistik bir akli bünyeye doğru tekamül ettiğini kafi derecede vuzuhla gösterir sanıyoruz. Hazret-i İsa da altı asır sonra dünyaya gelseydi, belki, Hıristiyanlığın iptidai ve hayali taraflarından çoğunu fazla bulacaktı"* (1990c: 166).

Peyami Safa, nihayet, Asyalı Şark'tan çok farklı olan İslâmî Şark'ın içinde yatan, *gizli* bir Garbı keşfetmiştir: *"İslâm Şark, Akdenizli'dir ve daha ziyade Garplı sayılır"* (1990c: 145). Peyami Safa, Garbı, daha önceki Batıcıların yaptığı gibi *romantik* değil, *ilmî* temelleri üzerinden keşfettiğini düşünmektedir (1990a: 106). Buradan hareketle Türk muhafazakâr düşüncesinin entelektüel isimlerinin yapmayı çok sevdiği ince felsefi bağlantılarını kurmaya başlar: *Sadi biraz Ronsard, Ömer Hayyam biraz Voltaire, Hafız da biraz Horace değil midir?* (1990c: 148). *Dante'nin İlahi Komedyası esinini, Kur'an'dan almamış mıdır? El Kindi, Farabi ve İbn-i Sina, İbn-i Bace, İbn-i Tufeyl ve İbn-i Rüşd, Greko-Romen felsefe geleneklerinin gerçek sahibi değil midir? Üstelik, bunların ilk üçü halis sütten Türk değil midir? Farabi, muallim-i sani, İbn-i Sina ise muallim-i salis değil midir?"* (1990c: 149-151). *"Büyük Albert felsefeyi İbn-i Sina'dan; Aquinas ise İbn-i Rüşd'den öğrenmemiş midir? Üstelik bu saptamaları yapanlar Renan ve Roger Bacon değil midir?"* (1990c: 154, 155).

Peyami Safa tipik bir muhafazakâr düşünür olarak muhafazakârlığın pek sevdiği, felsefi ve dinsel hikmetlerin birbirine kavuştuğu bir kavşağı yakalamış görünüyor. O zaman sıra şu sorunun cevabını bulmaya gelmiştir: Neden Garplı karakterimizi kaybettik?

Peyami Safa'ya göre bunun iki sorumlusu vardır. Bunlardan ilki, Eş'arilik ve

Gazali'nin temsil ettiği *teoloji* diğeri ise teokratik bir devletin otoritesiyle güçlenen ve yine Gazali ile birlikte Muhyiddin-i Arabi'nin ve (şaşırmayalım) Mevlana'nın temsil ettiği *tasavvuf*'tur (1990c: 156). Burada, çarpıcı bir şekilde yeniden teoloji ve teokrasi karşıtı muhafazakârlık sendromu ile karşılaşıyoruz.

Muhafazakârlığın, felsefi düşüncenin hikmetleriyle destekli olarak politik değil kültürel anlamda müesseseleşmiş, ahlâkî hikmetleri önplana çıkaran bir üstkültürcü dindarlık anlayışını savunduğuna yukarıda işaret edilmişti. Peyami Safa'nın, küçük kültürel geleneklerin bâtıl itikadlar dünyasını yansıtmaya son derece de eğilimli olan tasavvuf mistisizmine ve ilahiyat karşıtlığına yatkınlığı muhafazakârlığın bakışı ile tutarlı görülmelidir.

Meşai Okulu'nun son büyük temsilcisi İbn-i Rüşd'e karşı İmam Gazali'nin yazdığı Eş'arici reddiye sonucu, tasavvufun ve mistisizmin İslâm dünyanın gelişim kaynaklarını kuruttuğunu belirten Peyami Safa şunları yazmaktadır: *"Eğer eş'ari ve Gazali olmasaydı Araplar, Galilée'lerin Kepler'lerin, Newton'ların milleti olacaklardı"* (1990c: 159). Bu tahlillerde esas önemli olan Osmanlı'nın da, daha en ihtişamlı dönemi olarak görülen Fetih döneminde bu fahiş hatayı işlemesidir. Peyami Safa'ya göre Osmanlı, kurtuluş ilkeleri açısından Gazalici bir biçimlenme geçirdiği için gelenekten kopuktur. *"Gazali'nin tesirleri Osmanlı İmparatorluğu'na, oradan da zamanımıza kadar gelir ve bazan da resmî bir kıymet alır. Fatih'in emriyle Hocazade üçüncü bir tefahüt yazmış. Gazali'nin fikirlerini tahrib eden İbn-i Rüşd'e karşı ilahiyatın intikamını almağa, aklın kifayetsizliğini ve imanın şart olduğunu tekrar ısbata çalışmıştır"* (1990c: 159). Riyaziye kafasının yeniden canlanması demek olan ve sanıldığı gibi *"insanın tabiate ve maddeye dönüp, ilahi plana sırtını çevirmiş olmayan"* (1990a: 138) Rönesans bu tarihî hata yüzünden bize ulaşamamıştır. Peyami Safa *"Fatih'in İstanbul'u alarak açtığı büyük devrin kapısından içeriye Avrupa girdi, fakat kendisi giremedi"* (1990c: 185) diye yazmaktaydı. Böylece, belki de tarihin garip bir cilvesi olarak *"bir çaprazlama ve tesir mübadelesi"* (1990c: 157) ortaya çıkmıştı. Ortaçağda Avrupa'yı karakterize eden kör imancılık Şark'a, bağrından *ışığın yükseldiği* Şark'ı karakterize eden felsefi düşünce ise Garb'a geçmiştir. Belki, demektedir Peyami Safa, Hıristiyanlığın merkezi Kudüs'de tutulsa ve Roma'ya taşınmasaydı, Şark ve Garp arasındaki bölünme yaşanmayacaktı (1990c: 176).

Peyami Safa, Akdeniz'in hikmetler dünyasından kopuş olarak gördüğü diğer bir olumsuz gelişmenin, ilki, yani teoloji ile elele giden teokrasi olduğunu belirtir. Muhafazakârlığın teokrasi karşıtlığı sendromu Peyami Safa'nın bu tahlillerinde apaçık görülmektedir.

Peyami Safa'ya göre aslında İslâm hukuku, Roma hukukunun ilkelerinden hiç de farklı olmayan niteliklere sahiptir. Eşitlikçilik bunun başında gelmektedir. Ama tarih içindeki akışı itibarıyla bu paralellik korunamamıştır. Peyami Safa, üstadı olarak gördüğü Ahmed Ağaoğlu'nun *Üç Medeniyet* kitabında yaptığı analizleri takip ederek, politik iktidarın Allah'ın iradesinin yansıması olarak an-

laşıldığı; dolayısıyla her türlü eleştiriden muaf tutulduğu İran teokratik geleneklerinin hukukun terakkisine mani olduğunu belirtir (1990c: 170). Şarklı istibdatın kaynaklarını İslâmiyet'te değil, İran'ın politik kültürel geleneklerinde aramak lazım gelmektedir. Bu öyle bir istibdattır ki, ne XIV. Louis'ninkine ne de Çar I. Nikola'nınkine benzer: *"Onların istibdatı gene kanuna müsneddir. Filhakika kanun orada da hükümdarın iradesinden ibarettir. Fakat hükümdar muayyen usul ve merasime riayet ederek yeni bir irade neşretmedikçe, evvelki iradesine tamamıyla tabi olur ve binaenaleyh herkes hukukunu, vazifesini evvelce bilir. Şark'ta böyle değildir ki... Herkes her an müthiş bir tehlikeye maruzdur"* (1990c: 170, 171).

Peyami Safa'nın devlet, sivil toplum ve din arasında kurduğu ilişkiler muhafazakâr düşüncenin bu konudaki bakışı ile son derece de uyumludur. Teokrasiyi, politik iktidarın sorumsulaştıran ve halktan kopuk ezici bir güç olarak reddeder. Ama bu, politik iktidarın dinden kopuk olmasını gerektiren bir durum değildir. Orta sınıf seküler ve püriten din anlayışı çerçevesinde politik küre, teolojik saplantılarından arınmış ve etik bir güç olarak dinsel-toplumsal küre ile, *Sittlichkeit'ın gereği olarak* uyumlu olmalıdır. Peyami Safa'ya göre Avrupa, politik küre ile toplumsal kürenin din bağlantılı organik uyumunun en ileri örneğini vermektedir. Peyami Safa Belçikalı tarihçi Dumont-Wilden'den yola çıkarak şunları yazmaktadır: *"Avrupa kafası, Roma'nın ortaçağa bıraktığı miras halinde bölünmez ve ebedi devlet fikrinden sonra mülkiyet esasına dayanır. Bundan başka, tabiî bir cemiyetin hücresi halinde, asırlardan asırlara kıymetini muhafaza eden aile fikri de bu miras içindedir. Velhasıl, Hıristiyanlıkla insanlaşmış ve yumuşamış bir adalet fikri doğmuştur ki nihayet bütün Avrupa'ya müşterek bir ahlâk, müşterek bir hukuk, müşterek bir Allah ve şeref, netice olarak da müşterek bir sanat vermiştir"* (1990c: 179).

Peymi Safa'nın tahlilleri yavaş yavaş görkemli finaline ulaşmaktadır. Tarihsel gelişmiş örneğini Romalılaşmış Hıristiyanlığın verdiği, mülkiyet, adalet, aile ahlâkının ve de kurumsal değil ve fakat kültürel anlamda *müesseseleşmiş* dindarlığın politik küreyi biçimlendirdiği bu oluşumun adı *res publica*'dır. *Res publica* hem bir *kesafet* hem de içerdiği toplumsal kültürel çeşitlilikler açısından bir *kesret*'tir (1990c: 181). Site ya da, cumhuriyette *(respublica) pays légal* ile *pays réel* ya da *birlik* ile *meşruluk* arasındaki kopukluklar ve aykırılıklar giderilmiştir. *Kesret* ve *kesafet* kavramlarının ifade ettiği, politik ve sivil küreler arasında, muhafazakârların pek sevdiği organik kültürel birliğin -Peyami Safa buna *vahdet* diyor- kurulmasından başka bir şey değildir. Peyami Safa'nın bu kavram üzerinde gerçekleştirdiği tipik entelektüel işçilik, muhafazakâr erdem anlayış ile kurucu cumhuriyeti erdemi arasındaki evrensel gerilimi izale etmeye matuftur.

Peyami Safa, dindar bir toplum ve dine hassas bir devlet arasında ince bir bağlantı kurmaktadır. Bunun, politik hayatta dinin etkilerini, kısa ve orta vadede törpüleyen bir yapılanma olduğu düşünülebilir. Ama, dindarlığın, kamu-

oyundaki etkilerinin arttırılması bu programın en önemli unsurudur. Dolayısıyla, bir taraftan dinin politikleştirilmesi ihtimalini geriletirken, politikanın dinselleştirilmesine dönük çok önemli bir sonucu doğuracağı düşünülebilir. Sözkonusu sonuçları özellikle de moral çoğunluklar bağlamında demokrasi tarihimizde izlemek mümkündür.

Muhafazakârlık, moral demokratizm ve yıkıcı *Gemeinschaft*

Muhafazakârlığın gelenekler ve kültürle temellenen sivil toplumcu duyarlılığının, onu özgürlükçü demokratik bir çizgiye ulaştırmadığı açıkça görülebilir. Muhafazakârlığın moral çoğunluklara dönük hassasiyeti açısından ise demokratik olabileceği beklenebilir. Başka bir ifadeyle muhafazakârlık, demokrasiyi ancak *çoğunlukçuluk* boyutu ile kabul edebilir (Stankiewicz 1993: 28).

Muhafazakârlığın, devlet ile sivil toplumun "aşırılıklarını" karşılıklı olarak törpülemeyi amaçladığına işaret edilmişti. Eğer devlet aşırılaşırsa, moral çoğunlukları mobilize etmek suretiyle bunun önüne geçilebilir. Bu durum Türk politik kültüründe *sol Kemalizmin laikçiliği* ile Türk sağının özgürlükçü olmayan *moralist demokratizmi* arasındaki son derece de kısır bir gerilimde çok berrak bir şekilde izlenebilir.

Türk sağının DP çizgisindeki çoğunlukçu moralist demokratizminin konusu olan çok sayıda temayı Peyami Safa'da izlemek mümkündür. Peyami Safa, Sıddık Sami döneminde olduğu gibi üniversite ve diğer okullarda mescitlerin kapatılmasına karşı gelişen tepkilerin sözcülüğünü yapar (1990a: 208-214). Öte yandan Ayasofya'nın ibadete açılması gibi tanıdık bir *sağ demokratik talebin* yürüttüğü kampanyalarda yine Peyami Safa'nın adı karşımıza çıkmaktadır (1990a: 196). Ama Peyami Safa'nın moral çoğunluklara dayalı demokratizmini aydınlatabilecek en ilginç çıkışlarından birisi, 1959 yılında Falih Rıfkı'nın imam-hatip mekteplerinin sayısının Menderes hükümeti tarafından arttırılmasından yakınan ve *cumhuriyetin medeniyet davasının demokrasinin üstünde bir ideal olduğuna* işaret eden yazısına karşı geliştirdiği eleştirilerinde izlenebilir. Peyami Safa, *Tercüman*'da yayınladığı cevap yazısında demokrasiyi ve medenileşme projesinin demokratik içeriğini savunur (1990a: 135). 1960 Askerî müdahalesi sonrasında yazdığı ve yeni rejimi uyaran bir başka yazısında *moral çoğunluk* ilkesini çok berrak bir şekilde dile getirmektedir: *"Eğer Batı'daki manasıyla inkılap düşmanı olmayan muhafazakâr çoğunluğun şans yolunu kapamayan, onları gerici diye en tabiî insan haklarından mahrum bırakmayan tam ve tarafsız ve serbest seçim yoluna gidilmezse ve memleketin kaderi bir azınlık diktasına teslim edilirse, elli yıllık rejim buhranımız, belki de daha büyük bir şiddetle sürüp gider"* (1990a: 126).

Ne var ki böyle bir demokrasi anlayışı *özgürlükçü* ve *çoğulcu* içerikten yoksundur. Peyami Safa, zihnindeki müesseseleşmiş projenin boyutlarını ve kapsa-

mını şu şekilde tasvir ediyordu: *"... topyekûn bir devleti temelinden çatısına kadar kuran bir madde ve mana yapısı... Bütün tarih ve manevi değer hazinesiyle, bütün mülki ve idari teşkilât bünyesiyle, bütün dinî, ahlâkî ve milli temelleriyle toptan bir inşa..."* (1990a: 9).

Muhafazakârlık, her zaman sağ otoriteryanizm ile birlikte anılmayabilir (Altermeyer, 1988: 273). Liberal geleneklerin güçlü tutunum sağladığı Anglo-sakson toplumlarda, özgürlükleri savunan çok sayıda muhafazakârın varlığı dikkat çekebilir. Ama muhafazakâr zihniyette *yükümlülük, disiplin* ve düzen gibi kavramlar daima özgürlük kaygılarının üzerindedir. Peyami Safa düzen konusunda şunları yazar: *"Bana insanın elinden çıkma tek bir eser göster ki, sıkı bir nizamın ifadesi olmasın: Karışıktan düzgününe, dağınıklıktan disipline geçiş olmasın"* (1990b: 162).

Muhafazakârlar, özgürlüğün, pozitif felsefi değeri ya da Kantçı anlamda *özerklik* kavramı üzerinde spekülatif ya da mistik nitelikli düşünce egzersizleri yapmayı çok severler. Peyami Safa bir yazısında bu değerlendirmeleri çağrıştıran şu satırları kaleme almıştır: *"Bugünkü hürriyet anlayışımız, liberalizmin masum ve romantik hürriyet telakkisini geride bırakan bir kemale doğru fırlamıştır. Her geniş mefhum gibi hürriyet -hattâ siyasi hürriyet- de kenarları kolayca çizilip dar bir yuvarlak içine alınabilecek kadar basit bir idrak mevzuu değildir"* (1990b: 140).

Muhafazakârlık özgürlük kavramını zaman zaman ağdalı pozitif üslûplarda dile getirse bile, Roger Scruton'ın yaptığı gibi onu *ödevlerin kalın parantezine almaktan* geri kalmamaktadır. Muhafazakârların nazarında *açık toplum*, düzen ve disiplini tahrip eden radikal bir kurgudur (Augheyvd. 1992: 41, 43). Negatif özgürlüklerin ise fazlaca bir değeri yoktur. Peyami Safa, 1956 yılında *Milliyet*'te yazdığı bir başka yazısında, medeniyet davası karşısında *tali* bir öneme sahip olarak gördüğü *hürriyet* problemine şöyle yaklaşmaktadır: *"Düne kadar Almanya en yüksek teknik ve kültür seviyesine hürriyetsiz kavuşmuştur. Bugünkü Rusya da öyle. Onyedinci yüzyıl Fransa'sı hür değildi, fakat kültür tarihinin en parlak devrimi yaşıyordu. Hürriyetler lüzumsuzdur demek istemiyorum, fakat sahası ayrıdır. Monarşi ve diktatörlük rejimleri altında ilerlemiş pek çok memleket vardır. Hürriyet rejiminde gerilemiş memleketler olduğu gibi. Bununla birlikte her ileri millet hürdür. Fakat bu hürriyet, ileriliğini sebebi değil, neticesidir. Geri milletlerin siyasi rejimleri de geri olur. Bu rejimin adı ne olursa olsun. Gençlerimize verilecek parola siyasi değildir. Kültür ve teknik. Üst tarafı lafazanlık"* (1990a: 225).

Politik iktidarın aşırılıklarına karşı *moral bir demokratizmi* seferber ederek bir savunma mekanizması geliştiren muhafazakârlık, *sivil yozlaşmalar* karşısında ise, bu kez de otoriter-paternalist yüzünü göstererek *yoldan çıkmış olan* yurttaşlara yükümlülüklerini hatırlatacak, toplumsal disiplini güçlendirecek kısa dönem şok uygulamalara gidilebileceğini ima etmekten geri kalmayacaktır (Aughey vd. 1939: 77).

Peyami Safa'nın bu konudaki düşüncelerini, onun aile ve mahremiyet üzerine yazdığı yazılarda görmek mümkündür. Bu yazılardaki bakış açısı, belki patriyarkal eğitimi reddeden, ama paternalist ilkeler üzerinden onu yeniden inşa etmekten geri kalmayan, sosyal tarihçi Sennet'in ifadesiyle (1996), *ancien regimés*'in köksüz salon kültürüne dönük reaksiyonlarda temellenen ve mahremiyete kapanmayı ilke edinen Viktoryen ahlâka dayalı bir bakış açısıdır. Peyami Safa'ya göre bu mikro yapılanmada erkek (politik iktidar) her zaman egemen, kadın ve çocuklar (sivillikler) ise her zaman tabidir (1990d: 10, 11, 14). Kadın ve çocuk patriyarkal eğitimde olduğu gibi asla ezilmemeli ve babaları tarafından kendilerine ölçülü bir hürriyet tanınmalıdır (1990v: 148-150). Onlar, Allah vergisi yeteneklerinin elverdiği ölçülerde ve müktesebatlarını yeniden topluma ödemek üzere kendilerini geliştirebilirler (1990d: 24). Ama bütün bu gelişmeler onlara, bağımsız davranma ya da dikey hareketlilik hakkı vermez. Komünistler, *devrimbazlar*, salon kadınları ya da *Maçka'nın şen dulları* (çığrından çıkmış ve bireyselleşmiş sivil eylem) bu konudaki kötü örneklerdir.

Muhafazakârlık organik aydından yanadır. Aydın olmayı, kendi içinde bir değer olarak görmez. Memleketlerin münevveranı organik dayanışmayı geliştiren bir misyona sahip olmalı, asla yabancılaşmamalı ve halkın temiz ve yüce değerlerinden kopmamalıdır. 1939'da *Yeni Mecmua*'da gençlik üzerine yazdığı yazısında Peyami Safa, idealindeki organik düşüncelerini şöyle dile getirmektedir: *"İki türlü millet var: Fertleri arasındaki milli bağ çözülmüş olan millet; fertleri arasında milli bağ düğümlenmiş millet. Birincilerde fert başkalarından evvel kendi kendisi için yaşar. Kendisini başkasına bağlayan milli ip gevşek ve çözüm olduğu için, fert nefsine ve bedenine ait menfaatların, iştahların emrindedir. Gençliği içtimai değil, tabiî fonksiyonlarının bir manzumesinden ibaret görür. İkinci tip milletlerde fert, kendinden evvel başkaları için yaşar. Kendisini başkasına bağlayan milli ip sımsıkı düğümlenmiş olduğu için fert, her hareketinde mensup olduğu milli cemiyetin menfaatlerini ve davranış istikametlerini hesaba katmak ihtiyacındadır..."* (1990a: 174).

Toplumsal ahlâkî sorunsalları içinde, adamakıllı keskin bir medeniyet projesinin kültürel kesintiler yarattığını düşündükleri durumlarda muhafazakârlar, otoriter yüzlerini politik, hattâ ideolojik bir keskinlik içinde gösterirler. Başka bir ifadeyle akl-ı selim bazen ılımlılığın geçici olarak da olsa bir tarafa bırakılmasını gerektirebilir (Frohnen 1993: 77). Sennet'a göre bu, ilk sarsıcı örneklerinden birisini Dreyfus Davası'nın ortaya koyduğu *yıkıcı Germeinschaft'tır* (1996: 275-323).

Özellikle II. Dünya Savaşı'nın ardından *komünizm tehlikesi* karşısında bütün dünyada muhafazakârlığın büründüğü McCarthyci renk, onun otoriter yaklaşımının alabileceği en keskin tavırları ortaya koymuş; muhafazakârlığın entelektüel birikimi ile hiç de tutarlı olmayan tablolar ortaya çıkmıştır. Burada *"bir kısım"* paternalist muhafazakâr, elitist, hattâ aristokratik sayılabilecek çizgilerini bir ta-

rafa bırakabilmekte, hayli kişiselleştirilmiş anti-liberal ve özellikle de anti-komünist kampanyalar yürüten popülist yeni-sağ muhafazakârlığın ve onun doğal müttefiki ve vurucu gücü haline gelen aşırı sağın radikal anti-entelektüalizmiyle buluşabilmektedir. Burada muhafazakârların akıl yürütmesi adamakıllı basitleşmekte ve kişiselleşmektedir. Önce şu basit varsayıma dayalı soru sorulur: Çoğunluk erdem sahibiyken neden yoldan çıkmaktadır? Cevap da bir o kadar basittir: Onları baştan çıkaranlar halkına ve kültüren yabancılaşmış liberal ve komünist elitlerdir. Öyleyse onlara karşı yürütülen kampanyalar meşrudur.

Muhafazakârlık entelektüel kariyerini liberallere karşı geliştirip, yabancılaşmış aydın olarak gördüğü komünistlere karşı militanlaştırmıştır. Peyami Safa, muhafazakârlığın anti-komünist yüzünü bütün keskinliğiyle ortaya koymaktadır (1990e). Peyami Safa ilmî Marksizme olan eleştirel saygısını korur. Ama ona göre komünistler *nihilist habis ruhun* temsilcileridir. 1960'da yazdığı bir yazıda şöyle demektedir: *"Bu habis ruh komünistliktir. Fakat ilmî sosyalizm veya Marksizm değil, yıkıcı, bozguncu, nesilleri birbirine katıcı komünistlik, uydurma bir sosyalistliktir. Kitabı, metodu, sistemi olmayan, yalnız milli ve kutsal değerleri yıkmaya memur bir tahrip hareketi halinde devirici ve devrimcidir... Memleketi ikiye bölen, kardeşi kardeşe düşüren, parti ihtilaflarını fitilleyip kan davası haline getiren odur"* (1990a: 176).

Amerikan muhafazakâr entelektüalizmi, Viereck başta olmak üzere, MacCarthy dönemi sırasında ve sonrasında, popülist sağın muhafazakâr düşünce üzerindeki tahribatını ya da *travmayı* sorgulayan yoğun bir *özeleştiri* sürecini başlatmıştır (Nash 1976: 118). Türkiye'de de, muhafazakârlık 1950'li yıllardan başlayarak Soğuk Savaş'ın etkisi ve popülist sağ iktidarların da teşvikiyle bu hayli karanlık kimi kez de hayli kanlı süreçlere müdahil olmuştur. Ama bu konuda Türkiye'de samimi bir özeleştirinin yapıldığını söylemek hayli güç olsa gerekir. Peyami Safa da bu karanlık politik ortamlarda keskin söylemiyle dikkat çeken isimlerden birisidir. Onun Nazım Hikmet, Zekeriya Sertel, Sabiha Sertel gibi sosyalist yazar ve sanatçılarla başlattığı "kavga"nın düzeyi en azından üslûp yönünden alabildiğine düşüktür. Bu hakaretâmiz yazıların, akl-ı selim ve ölçülülük yanlısı muhafazakâr düşünce adamının çok sayıdaki kaliteli tahlilleri ve bu tahlillerin ardalanında yatan ve büyük bir emeğin çilesini taşıyan birikimiyle bağdaştırılabilir hiçbir yönü yoktur. Ama şu da kaydedilmelidir ki, Peyami Safa, bu üslûp bozukluğunda yalnız değildir. Tahriklerin karşılıklı olduğuna dair çok sayıda kanıt mevcuttur. Örneğin *Cumhuriyet* gazetesinde, Doğan Nadi'nin, Peyami Safa'nın bedensel kusurları ile adeta alay eden yazıları buna örnek verilebilir. Öte yandan Peyami Safa'nın kendisi de bu üslûp bozukluğundan alabildiğine şikâyetçidir. 1959 yılında yazdığı bir makalede, Rıza Tevfik ve Hüseyin Daniş, Satı Bey ile Ziya Gökalp, ya da Ahmed Ağaoğlu ile Süleyman Nazif arasındaki medeni ve nazik tartışma düzeyini hayıflanarak anar (1990a: 232). Ama bu durum, onun üslûbunu değiştirmeyecektir.

Yozlaşmış sivilliklerin tasfiyesi konusunda, muhafazakârlık çok daha ileri giderek savaşı dahi imdada çağırabilir. Burada, politik eylemin araç-amaç uyumunu sarsan duyarsızlığına karşı insancıl eleştirilerde bulunan yaklaşımından iz kalmaz. Bu durum Dünya Savaşları sırasında yaşanan bunalımlarda muhafazakârlığın kolayca *ultralarla* buluşmasına yolaçabilir. Peyami Safa'nın, savaşın en civcivli dönemlerinden biri olan 1941 yılında bu konuda yazdıkları dikkat çekicidir. *"... harp hali veya harp tehdidi milletlerin ruhunu çalkalar; bir ilaç şişesinin dibine çöken tortuların havalanması gibi milli ruhun altına sinen içtimai alakalar da harekete gelir ve kolektif şuurun yüzüne çıkar. Böyle anlarda milli ruh ferdi iştahları susturur... bu devirlerde herkes, az çok, içtimai bir varlık olduğunun şuuruna sahiptir"* (1990b: 137).

Muhafazakârlığın ikilemi

Peyami Safa'nın buraya kadar ele alınan akıl yürütmeleri, Kemalist Türkiye'nin medeniyet projesinin, soyut aklın eseri, karizmatik bir şahsiyetin basit bir politik fantazisi olmayıp tarihsel-geleneksel bir bağlama oturduğu fikrini, orta sınıf temelli seküler ve püriten esaslar üzerinden muhafazakârca rasyonalize etmekten ibarettir. Peyami Safa'ya göre, Türkler, Kemalist inkılaplar sayesinde, aşağıdan yukarıya doğru kurucu tarihsel gelenekleriyle buluşacak ve yeniden *kesafet, kesret* ve *vahdet* ülküsünde *riyazileşecek* ve site ya da res *publica*'larını inşa edeceklerdir (1990c: 187).

Peyami Safa, her bir muhafazakâr gibi, tepeden inmeci devrimlerden hoşlanmaz. Tanzimat'tan başlayarak bizde *"inkılap hareketleri kültür çevrelerinden ve onun halka sirayet etmiş tam şuurundan değil, saraydan, ordudan ve devletten gelmiştir"* (1990a: 100). Peyami Safa'ya göre, politik eylemin aşırılaşmış biçimi, karizmatik liderlerin yukarıdan aşağıya gerçekleştirdikleri rivayet edilen devrimlerdir. Ona göre karizma bir abartmadır. 1942'de yazdığı bir yazıda şöyle demektedir: *"Cemiyetçi görüşe göre, tarihî bir hadise bütün sebeplerine kadar yoklanınca bir adama ait görülen eserin, ikinci derece de fakat büyük bir kalabalığa ait olduğu meydana çıkar.. Tarihte, ne kadar kuvvetli bir şahsiyet sahibi olursa olsun, cemiyetin büyük ve derin isteklerini temsil etmeden hiç kimse bir milletin başında rol alamaz"* (1990b: 98, 99). Peyami Safa'ya göre *"Gerçek inkılaplar sessiz olur"* (1990a: 95).

Peyami Safa'ya göre, Türkiye'nin Garplılaşma süreçleri, Dostoyevski'nin Rusya için söylediği, ama Japonya için daha da doğru olabilecek olan bir *"sonradan görmeler medeniyeti"* (1990c: 184) oluşturmayı amaçlamaz. Peyami Safa burada, muhafazakâr düşüncenin, özellikle de Edmund Burke'ün çok sevdiği, *pratikten beslenen hikmet* kavramını düşündürecek değerlendirmeler yapmaktadır. Bu kavramın Türkçe'deki karşılığı *hakikat*'tir: *"Kitapdan ve idealden doğan nazariyeci ihtilaller; hayatla temasa geldikçe sırtsırta uğradıkları hayal inkisar-*

larıyla, ancak büyük prensiplerine kayarak, ilk hedeflerine aykırı istihaleler içinde gerçekleşebilirler... Kitapdan ve idealden değil, hayattan ve realiteden doğan ihtilaller, bilakis, evvelden çizilmiş ve geniş ihtimallerle tesadüflerin gizli amillerini hesaba katmamış hiçbir programın kapalı çerçevesi içinde bocalamaya mahkûm olmadıkları için kendilerine yalnız müşahadeyi ve tecrübeyi rehber ederek bütün ihtimalleri kavrayan geniş bir imkân alemi içinde gerçekleşirler. Bunlar da realiteden doğar ve bu idealin hududunu gene realite tayin eder... Türk inkılabının hiçbir kitapda yeri yoktu... Türk inkılabının bir kitabı varsa canlı bir tarihtir ve hayatın ta kendisidir." (1990c: 192, 193).

Peyami Safa'nın düşünceleri sosyal mühendisliğe karşı, hayatın icaplarının önceliğini vurguluyordu. Ama, nasıl bakılırsa bakılsın, onunki de bir projeydi ve her proje gibi imtihanını hayatın içinde verecekti. Bu aşamada Peyami Safa'nın muhafazakâr projesinin yanılgısı bütün boyutlarıyla karşımıza çıkmaktadır.

Muhafazakârlık, kendisinden hiç beklenmedik bir şekilde, değişime uyum sağlamanın, hem en faydacı, hem de en fırsatçı yorumlarından birisine gebedir. Özellikle pratik politika içinde muhafazakârlıktan beslenen sağ, bunun tipik örneklerini sergiler. Örneğin İngiltere'de Toryler 1688 Devrimi'ne önce direnmişler; buna karşın, devrim gerçekleştikten sonra, onun nimetlerinden, üstelik rakipleri olan Whiglere karşı, sonuna kadar yararlanmasını bilmişlerdir. Ünlü Tory düşünür ve lider Bolingbroke, Whig despotizmi olarak nitelendirdiği uygulamalara karşı çıkarken, rakiplerinin 1688 öncesinde tahta karşı ileri sürdüğü tezleri mahir bir şekilde kullanıyordu (Eccleshall, 1990: 9). Öte yandan Torycilik, önceleri genel oy hakkı taleplerine, ayaktakımını iktidara ortak edebileceği endişesiyle soğuk bakmış, ama bu hak hayata geçtikten sonra, özellikle Peel döneminde olduğu gibi, demokrasinin nimetlerini, demokrasi karşıtı toplumsal ittifakları oluşturmakta seferber etmekte sıkıntıya düşmemiştir.

Muhafazakârlığın, ilkelerini gevşetmesine yolaçan en temel olgu, onun liberal ve liberteryen ilkelerle bağdaştırılmak istenmesinden kaynaklanır. Aslında muhafazakârlık, politik liberalizme karşı en az dört konuda çekince koyar. Bunlar bireycilik, evrenselcilik, akılcılık ve sözleşmeci, yararcı ilkelerdir (Eatwell ve O'Sullivan, 1992: 62). Bununla birlikte, örneğin Anglosakson dünyada, zaman içinde politik liberal ilkelerle muhafazakâr ilkeler arasında bir düzey paralelliğin sağlandığını ileri sürenler azımsanmayacak kadar çoktur. Bu füzyon Burke ve Tocqueville gibi kurucu babaların, liberalizm ve muhafazakârlığı aynı anda tatmin eden ılımlı ve esnek mirasına dayandırılabilir.

Ama aynı miras, muhafazakârlığın, Adam Smith'in liberteryen ilkeleriyle örtüştürülmesine de yolaçmıştır. Leo Strauss bu paradoksal durumu keşfetmiş gözükmektedir. Burke'e saygı duymasına rağmen Strauss, onun düşüncelerinin felsefi aklı yadsımış, kazayı kader'le *(providance)* özdeşleştirmiş olması nedeniyle *iyi*'ye dair düşünümün imkânlarını ortadan kaldırdığını ve mevcut durumu *iyi*'nin kendisi gibi algılama hatasına düştüğünü belirtir (belirten Frohnen:

1993: 149). Benzer bir eleştiri Marvin Zetterbaum tarafından bu kez Tocqueville'e yöneltilmektedir. Zetterbaum, Tocqueville'in pratik yararcılığının maddiyatçı sonuçlar üretmeye aday, dolayısıyla erdemi imkânlı olmaktan çıkaran bir niteliğe sahip olduğunu belirtmektedir (belirten Frohnen: 1993: 149).

Muhafazakârlık ile liberterizmi birbirine karşı geçirgen kılan en önemli husus mülkiyet konusudur. Gerçekten de muhafazakârlık, bir orta sınıf değeri olarak mülkiyetçiliği savunmaktadır. Ama bu, bireylerin toplumsal konumunu güçlendirmesi ve düşük hayat şartları içinde yozlaşmalarını engellemek için tasarlanmış bir düşüncedir ve onların temelde piyasa ekonomisini savunmaları anlamına gelmez. Nitekim Benjamin Constant gibi, üstelik liberal düşüncelere sahip muhafazakârlar, *laissez faire*'i savunan yaklaşım karşısında duydukları tepkiyi yüksek sesle dile getirmekten çekinmemişlerdir (Sartori, 1993: 405). Bu konudaki tartışmalar İngiliz Muhafazakâr Partisi'nde de son derece de belirgindir. Örneğin liberteryen bir çizgide politika yapan Peel'e karşı mücadele eden Disraeli, muhafazakârlığın *değişmez* tezlerini dile getirerek başarıya ulaşmıştır. 1987'de, sanki tarih tekerrür edercesine, İngiliz İşçi Partisi içinde *Demir Lady*'ye karşı bayrak açan, Peregrine Worsthorne gibi isimlerin başını çektiği muhalefet, onu *tek ulus* düşüncesinden sapmakla ve bunun yerine zengin ve fakirlerden oluşan *iki ulus* yaratmakla eleştiriyordu (Eccleshall, 1990: 14).

Amerika Birleşik Devletleri'nde, Hayek ve Mises gibi liberteryenlerle yeni muhafazakârlık arasındaki tartışmalar da bu açıdan hayli dikkat çekicidir. Bunun sonucunda Hayek'in, muhafazakârlara tepki duyarak, neden muhafazakâr olmadığını açıkladığı ünlü yazısı, gerilimin boyutları hakkında fikir vermektedir.

Bu çerçevede muhafazakârlarla liberteryenlerin dört dörtlük bir füzyonu başardıkları söylenemez (bkz. Nash, 1976: 154-186). Ama muhafazakârlar arasından bazılarının Hayek gibi düşünmeyip; muhafazakâr gelenek ile liberal-liberteryen gelenekleri bütünleştirme konusunda ısrarlı olması durumu iyice karmaşık hale getirmektedir. Örneğin Oakeshott, bu tarz bir muhafazakârlığın ısrarlı takipçisi olarak muhafazakârlığın sivillik düşüncesini ekonomizm ile taçlandırmakta ve liberteryen ilkelerle uyuşumlu görmektedir. Oakeshott'a göre Burke'cü muhafazakâr bir ilke olarak sivillik, devletin küçültülerek pratik aklın eseri olan ve gelişmenin esas dinamiğini teşkil eden piyasa güçlerinin özgürleştirilmesini gerektirir. Burke ve Tocqueville'in ılımlı mirası, özellikle yararcı ve pratik akla verdiği önem açısından, muhafazakârlığı, bazıları dirense de kolayca kapitalizmin maddi dünyası ve onun piyasa ekonomisindeki uzantılarıyla birleştirmekteydi. Dünyanın nimetlerini reddetmeyen muhafazakâr pragmatizmin en uç örneklerinden birisini oluşturan Kanada muhafazakârlığı, pragmatizm konusunda son derece de önemli bir örnek olgudur. Kanadalı akademik muhafazakârlık, çözümü *muhafazakâr* etiketini silmekte bulmuştur. Onlara göre muhafazakâr kavramı daha çok reaksiyonerlere yakışır. Kendileri, değişimin uygun görülmemesi anlamında *muhafazakâr (conservative)* değil, fakat değişi-

me direnmenin uygun görülmesi anlamında *muhafazacı*'dır *(conservationist)* (Stankiewicz, 1993: 339).

Bütün bu gelişmeler, muhafazakârlığın, kapitalizmin maddi nimetleri karşısında içine düştüğü son derece de ikircikli bir duruma işaret etmektedir. Gerçekten de muhafazakârlığı sonuçta, maddi medeniyet karşısında birbiriyle çelişen iki tutum beklemektedir. Muhafazakâr, ya toplumsal oydaşmanın düzgün ve *iyi hayat*'ı temelinde, medeniyetin maddi nimetlerinden yararlanmayı hak haline getiren *eşitlikçi refah*'tan yana olduğunu kabul edecek -bu durumda kurucu etik değerlerini gevşetecek- ya da *maddi ütopyacılığın* amaçlarıyla pazarlığa oturarak müesseselerin ve inançların canlandırılması için çaba harcayacaktır.

Değişimin nimetleri karşısında takınılan çelişik tutumlar, muhafazakâr hareketi kendi içinde ikiye bölme eğilimi taşır. Bu bölünmenin taraftarı, muhafazakârlığın temel düşüncelerinden beslenen, ama pratik politika içinde bu ilkeleri hayli tanınmaz hale getiren *ılımlı sağ* ve ona destek veren *popülist muhafazakâr entelektüeller* ile, temellerde ısrarlı olan *paternalist muhafazakârlık*'tır (Eccleshall, 1990: 14). Bunlardan ilki Irving Kristol gibi muhafazakârları karakterize eder. Öte yandan Russel Kirk gibi direnen muhaazakârlar ise geleneksel ve kültürel değerler üzerinden paternalist nitelikli bir muhafazakârlığı savunmaktadırlar.

Amerikan muhafazakârlığının ruhsal ve entelektüel lideri Kirk; eşitlikçi, teknikalist, ilerlemeci ve egoist değerlerden muzdarip (Nash, 1976: 72) *hasta ve çürümüş toplum* karşısında, artık unutulmaya yüz tutmuş olan, ama her zaman için değerli *sabiteler* (Nash, 1976: 194) olarak gördüğü normları *yeniden ifadelendirmeye* (Frohnen 1993: 166) ve müesseselerin dayandığı *fikirlerin patrimonyasını yeniden tesis etmeye* (Frohnen, 1993: 174) dönük bir misyon taşıdığına inanmaktadır. Bu, Amerikan orta sınıfının, yerelci, küçük mülkiyetçi temellere sahip, *büyük ölçekli iş hayatı, büyük çaplı işgücü, devasa hükümetler* (Nash, 1976: 70) ve *işletmeci sofistlerden hoşlanmayan* (Nash 1976: 73) New England geleneklerine uygun, yalın ve erdemli hayatının diriltilmesidir. Russell Kirk'ün bu düşünceleri Peyami Safa'yı takip edebilmek açısından son derece önemlidir.

Teknik ve maddi kültür karşısında Peyami Safa

Türk muhafazakârlığı piyasa ekonomisinin toplumsal-ekonomik hayatın tamamını ele geçiren gelişmelerinin ürünü değildir. Dolayısıyla, muhafazakâr literatürümüzde, örneğini Batı'da gördüğümüz türden liberteryen-paternalist ayırımı ve tartışması tezahür etmiş değildir. Nitekim Peyami Safa'nın bu konudaki düşünceleri, hayli klasiktir. O, muhafazakârlık ile liberalizmi bir düzeyde de olsa paralelleştiren orta sınıf bir mülkiyet anlayışını savunuyordu. Ekonomik görüşleri asla liberteryen bir çizgide değildir. Peyami Safa'ya göre en uygun ve ölçülü ekonomik sistem, devletçiliği ve liberalizmi karşılıklı olarak dengeleyen ve ser-

mayeyi aşağıya doğru yaygınlaştıran bir tür insancıllaştırılmış kapitalizm olabilir (1990b: 124, 125). *Maddi nimetler* karşısında ne yapılacağı konusundaki tartışmaların Türkiye'ye dönük yansımalarını, daha çok *teknik* ve *kültür* kavramlarıyla ifade edilen bir kavramsal çerçeve içinde izlemek mümkündür.

Muhafazakârlık, kültürü teknikten ayrıştıran özelliğiyle dikkat çekmektedir. Bu ayırım dinlerin, özellikle de Hıristiyanlığın madde-ruh arasında yaptığı dinsel nitelikli bir ayırımın, modern püriten bilinçteki yansımasıdır. Teknik ya da maddi gelişme muhafazakârların reddettiği bir şey değildir. Muhafazakâr muhayyilede *fabrika bacaları* ve onun hemen yanı başında olan *cami minareleri*, arşa yükselen ve ruhaniyete karışan dengeli bir gelişmenin vazgeçilmez sembolleridir. Bu bağlamda Peyami Safa, *Türk Düşüncesi Dergisi*'nin düsturunu şöyle ifade ediyordu: *"Türk Düşüncesi'nin anladığı ve özlediği manada insan... kendi kendini daha yüksek bir değerler nizamının vasıtası telakki eden ve kendi manasını daha yüce bir gayenin gerçekleşmesinde gören, tabiatle ideali barıştırmış topyekûn insandır. Bizzat Batı medeniyetinin bugün hasretini çektiği insandır. Böyle olunca Türk Düşüncesi, ne Batı kültürünün insanlığa kazandırdığı yüksek değerlerin, ne de ilmin ve tekniğin düşmanıdır"* (1990b: 71). Peyami Safa, Tagore gibi teknoloji düşmanlarını eleştirdiği bir başka yazısında ise şöyle diyordu: *"Onun (Tagore) düşüncesi ne olursa olsun... makinenin Asya'yı boydan boya kaplamasında bizi korkutabilecek hiçbir meş'um hal görmüyorum"* (1990b: 233).

Ama muhafazakâr zihniyette kültür-teknik ayırımı, her iki alanın özerkliğine dayanan bir eşitlikçi bir ayırım değildir. Kültüre özel bir misyon yüklenmek suretiyle, onun, özünde güvenilmez olan tekniğin taşkınlıklarını kontrol eden bir işleve sahip olması istenir. Peyami Safa, *Türk Düşüncesi*'nde kaleme aldığı bir yazısında şöyle diyordu: *"Tekniğin değerini, hele Türkiye'deki acele ihtiyaçlar bakımından önemini indirmeye kalkacak değilim. Evrensel bir ihtiras halini alan teknik... bugünkü medeniyetin en şahane eseridir; fakat her eser gibi o da bir müessirin neticesidir. Bu müessir kültürdür"* (1990b: 264). Peyami Safa, 1953'te *Milliyet* gazetesine yazdığı bir yazıdaysa, şöyle demektedir: *"Müsbet ilim ve teknik, insanın elinde bir vasıtadır. İnsanlığa hedef tayin etmez. Einstein'ın... söylediği gibi: İlim bize yalnız olanların... birbirine nasıl bağlı olduklarını ve birbirlerini hangi şartlar altında nasıl bulundurduklarını gösterir. Fakat aynı derecede bellidir ki, olan'ın bilgisi bize olması gerekeni öğretemez"* (1990b: 36). Bize olması gerekeni öğreten ise dinli olmak kaydıyla *"sanata, bilgiye, felsefeye benzer"* (1990b: 110) şeylerdir. Peyami Safa tekniğin sağladığı konforun kendi içinde mutlaka kültüre tahvil edilmesini ısrarla savunur. Peyami Safa'ya göre araba karşısında radyo bunun örneğini verir (1990b: 89).

Tekniği denetimi altına almış olan kültür söylemi, muhafazakârlığın belki en gösterişli, ama içerik itibarıyla da o denli *naif* olan bakışının yansımasıdır. Ama burada muhafazakârlığın beklentisinin tam tersi olan sonuçlarla karşılaşmakta-

yız. Hayatın maddi cephesinin manevi cephesi üzerinde şaşırtıcı sonuçlar yaratabileceğini görmek için Marksist olmak gerekmez. Nitekim Türk reaksiyonerliğinin entelektüel siması Nurettin Topçu bu düşüncenin zayıflığını çok çarpıcı bir şekilde dile getirmekteydi. O, Ziya Gökalp'den gelen, kültüre tâbi bir medeniyet projesi yaratma düşüncesinin, *bir sosyoloji hatası* olduğuna dikkat çekyordu (Topçu, 1978: 46). Onun yankı bulmayan, sadece yenilgiyi değil, onun koşullarını da reddeden ve *katı olan her şey gibi buharlaşan* düşüncelerine göre, maddeye esaret sadece bir zihniyet çarpıklığı değildir. Bu yozlaşmadan kapitalizm sorumludur. Öyleyse, bir an öne, ister istemez kapitalizmin sirayet edeceği medeniyet sevdalarından ve sanayileşmeden vazgeçilmeli esnaflığın ve toprak insanının sade dünyasına geri dönülmeliydi (Topçu, 1978: 62).

Nurettin Topçu, keskin bir kapitalizm ve sanayileşme karşıtlığı içinde sorunu kökten halletmişti. Ama Peyami Safa muhafazakârlar tavrının gereği olarak, *teknik ve kültür*, ya da *maddiyat alemi* ile *edebiyet alemi* arasında gerçekleşmesini istediği, eşitlikçi olmayan, üstelik gelişmeye açık olmasını istediği bir *sentezde* ısrarlıydı. Peyami Safa, maddi koşulların ya da kapitalist ekonomik gelişmelerin, manevi hayat üzerinde uyandırabileceği etkileri görse bile kabul etmek istemez. Ona göre kapitalizm, belki özünde, *"insanın davasını... doymak bilmeyen bir keyif ve kazanç hırsına bağlayan (bir) hayat telakkisi"*dir (1990b: 176). Ama kapitalizm, her şeye rağmen komünist maddecilik karşısında ehven-i şerdir: *"...kapitalizm, hür bir düşünce sistemi içinde, kendi kendisini her an tenkid ve takbih etmektedir. Dinlere, hedefi güzellikten başka bir şey olmayan hür ve yaratıcı sanat anlayışına, hakikat aşkına ve yalnız işçi sınıfının menfaatlerini değil, bütün insanların haklarını hesaba katan bir ahlâk telakkisine hâlâ bağlı kalan kapitalizm, kendi bünyesi içindeki maddecilikle mücadele halindedir"* (1990b: 176). Peyami Safa, Marksist tahlilleri kastederek, *"Onlara göre bu, kapitalist burjuva cemiyetinin iç zıtlıklarına ait bir buhrandır. Oysa ki, böyle olduğu kabul edilse bile, kapitalist cemiyetin iç zıtlıkları da bir sebep olmadan önce, onu doğuran sebeplerin bir neticesi olmak lazım gelir. Bu sebepler, insanın tabiatle olan münasebetinde onu fethetmeye muvaffak olduğu halde başaramadığı başka bir fethin açığından doğan buhranlar serisine bağlıdır ve bunlar iktisadi olmaktan çok uzaktır"* (1990b: 67) diye yazmaktaydı. Kapitalist büyüme dinamiklerini kavramakta sıkıntıya düşen Fordist bir ekonomi politikasının ıslahı için umutlu olan (1990b: 182) ve kültür temelli medeniyet konusundaki ısrarlarını sürdüren Peyami Safa, şaşırtıcı birikiminin ve geniş açılı objektifinin kapsamı içinde muhafazakâr ikilemin gerilimini bütün boyutlarıyla yaşamaktadır.

Peyami Safa'nın zihninde inşa ettiği muhafazakâr *panthenon*'da yolunda gitmeyen şeyler olduğu aşikârdı. Batı'nın yaşadığı Rönesans sonrası gelişmeler Nietzsche'nin nihilist düşünceleriyle taçlanmıştı: *"Bütün yeniçağ... insanın Allah'ı öldürerek onun yerine geçmesi gayretlerinin macerasıdır. Bu fetih, geçen yüzyılın sonlarında başlayan teknik mucizeler devriyle, bugün en yüksek zafer noktasına*

varmıştır... Bu fetih onun gurununu, bencil ihtiraslarını, keyif ve kazanç iştahını azdırmıştır" (1990b: 66). Peyami Safa en acı sonuçlarını dünyanın estetiksizleştirilmesinde gösteren (1990b: 79-81) Batı'nın buhranını şöyle tanımlar: *"Bütün buhranlarımız teknik seviyemizden çok aşağıda kalan manevi seviyemizden ve ikisi arasındaki nispetsizlikten doğuyor... Faydalıyı yalnız güzelden değil, iyiden ve ahlâktaki manasıyla doğrudan da üstün tutan bir umumi temayül istikametinde sürüklendiğimizden şüphe etmiyorum"* (1990b: 78).

Peyami Safa'nın düşündüğü anlamda madde ve mânâ bir türlü dengeye gelemiyordu. Peyami Safa, artık *yenilginin koşullarını* paternalist bir tonda konuşmaya başlamıştır. 1954'de *Türk Düşüncesi*'nde yazdığı bir yazıda şunları söylüyordu: *"Rönesansın insana verdiği manayı reddetmeye başlayan bugünkü Batı medeniyetinin kaderi, bir bakıma teknikle manevilik arasındaki mücadelenin sonunda doğacak -ve daha şimdiden belirtileri görülen- yeni bir insan telakkisine bağlıdır. Bu mücadelede zafer ne tekniğin ne de maneviliğindir. Tekniğin değildir, çünkü insanın tabiate hükmedişinin ve ilmin, teknik ilerleme nispetinde insana manevi değerler kazandırmadığı... anlaşıldı. Teknik-manevilik mücadelesinde zafer maneviliğin de değildir. Çünkü teknik ilerlemenin, insan ideal ve iradesinin hükmü altında olmak şartiyle lüzumlu ve hayırlı olduğunu kabul etmeyen bir geri zihniyete yer yoktur. Problemin halli, bu çatışmanın, insana verilecek yeni bir mananın ışığında tekniği ve manevi değerleri uzlaştıran bir senteze varılmasındadır. Batı medeniyeti kendi kendini böyle bir sentezle aşabilecek ve içinde çırpındığı büyük buhrandan kurtulabilecektir"* (1990b: 69).

Türkiye'ye gelince o da "kendi milli ve manevi değerlerini bu yeni sentezin içine katmadıkça Batı medeniyetinin geride kalan eski modeli önünde hayran ve onu taklitten başka hiçbir ideali olmayan, yaratıcılıktan mahrum bir seyiri halinde kalacaktır" (1990b: 70). Bu aşamada, 19. yüzyılın nihilist çılgınlıklarını artık bir tarafa bırakmaya başlayan daha mistik ve daha dindar olduğunu sandığı bir Batı'dan ve onu izlemesi gereken bir Türkiye'den umutludur. Ama burada Batılı muhafazakâr çevrelerin verdiği tepkileri ve özellikle onun entelektüel ürünlerini lineer olarak Batı'nın kendisi sanmak gibi *kitabi* bir hataya düşmektedir.

Kutsama ve kutsal arasına sıkışan kitabi muhafazakârlık

Peyami Safa, 1955 yılında *Milliyet*'e yazdığı bir makalede, medeniyetin daha konforlu ve tüketime dayalı yaşama isteği olarak anlaşılmasına büyük bir tepki duymaktadır. Bir yazısında yüzyılın başındaki tenha, yalın yaşayışın tasasız İstanbul'unu kısaca tasvir ettikten sonra şunları yazmaktadır: *"Şimdi pencereyi açıp 'kahrolsun medeniyet!' diye bağıracağımı mı zannediyorsunuz? Hayır! Yalnız medeniyeti konfor zannedenlerin yanıldıklarını hatırlatmak istiyorum. Bütün modern konfor vasıtaları medeniyetin bitmez tükenmez rahatsızlıklarına bir tavizden ibarettir... Medeniyet konfor değil, daha 'çok'u elde etmek için bir*

mücadele sistemidir. Daha çok iş, daha çok istihsal, daha çok satış, daha çok ihraç, daha çok ithal, daha çok istihlak, daha çok haber, daha çok bilgi (fakat madde planında), daha çok'u elde etmek için daha çok vasıta" (1990b: 75). Bu, onun medeniyetin nimetlerine ne denli araçsal baktığını göstermektedir.

Artık, kitabi olmamak ve aşağıdan temellenmek gibi iddialarla başlayan muhafazakâr değişim projesinin hayattaki sonuçlarıyla karşılaşıyoruz. Her toplumsal proje gibi, muhafazakâr proje de, hayata olduğu gibi geçmemiştir. Zaman ve mekân içinde farklı, başka ve yarı anlamlar kazanmıştır. Peyami Safa, Kemalist projeyi yorumlamıştır. Ama Türkler de Peyami Safa'nın projesini yorumlayacaklardır.

Bu ülkenin insanları medeniyet projesini, *okumak, adam olmak, düzen, güven* ve *rahatlık* ve nihayet *refaha ermek (tüketim)* gibi ilkinden sonuncusuna doğru giderek pratikleşen anlamlarıyla yorumlamış ve daima medeniyetin somut başarılarına iltifat etmiştir. DP'nin Türk toplumunun politik belleğindeki kalıcı başarısı, dinî ya da uhrevi konularda gösterdiği sınırlı ve tartışmalı açılımından daha çok, *"çarık giyen ayakları"* ayakkabıyla tanıştırması, *"süpürge tohumuyla beslenmeye alışmış kırsaklara"* ekmek yedirmesi olmuştur. Aynı şeyi, *"çorak toprakları asri usullere göre sulayan baraj projelerini başaran"* AP ve nihayet bizleri *"vitrinleri dolu marketlerle ve ışıl ışıl alışveriş merkezleri ile tanıştıran"* ANAP için de söylemek mümkündür. Burada dikkat edilecek olursa, Türkler, bütün dünyada olduğu gibi kuru ve soyut bir düzeyde değil; fakat, *sahip olmayı ve tüketmeyi* içerecek tarzda, son derece de canlı ve somut karşılıklarıyla birlikte anlamlandırmışlardır.

Türklerin nimetlerin dünyasına ilişkin şaşırtıcı uyum kabiliyeti, bu ülkede muhafazakâr-sağ yelpaze içinde reaksiyonerliğin (ihyacılık) ya da katonizmin (Moore, 1989: 282-286) şansını büyük ölçüde azaltan bir faktör olarak görülebilir. Türk politik kültürü içinde ne reaksiyoner (ihyacı) düşünce, ne de onun ciddi entelektüel ürünlerine fazlaca rastlanmaz. Nurettin Topçu daima bir istisna olarak kalacak gözüküyor. Entelektüel önemi ve tutarlı düşünceleriyle özgün bir yere sahip olan Nurettin Topçu'nun dışında, aynı eğilimin entelektüel düzeyi düşük, demagojik düzeyi yüksek olan tezahür eden Kadir Mısıroğlu gibi *legitimist* örnekleri de, toplumun gözünde daima egzantrik kalmaya adaydır.

Her yerde olduğu gibi Türkiye'de de modernleşmenin dinamiklerini hikmetlerin dairesinde tutmak mümkün olmamıştır. Bu durum paternalist muhafazakârlığı büyük bir hayal kırıklığına uğratacaktır. Ahlâk çöküntüsü ve kültürel yozlaşma, estetiksizleşme etrafında gelişen, muhafazakârlığa özgü patetik bir şikâyet edebiyatı bunun en tipik göstergesidir.

Bu ülkede, medeniyet kavramının, zaman içinde, *mektep-medrese* ya da *görgü* ile ilgili boyutları eski popülerliğini ve klasik yapısını bir dereceye kadar kaybetmiş, kolay kazançlarla temellenen tüketimci boyutları giderek biraz daha önplana çıkmıştır. Ama durum, muhafazakârlığın abarttığı kadar da değildir.

Aslında 1920'lerde yeni cumhuriyetin, önemli unsurlarını Osmanlı'dan devraldığı ve yeni koşullar içinde yeniden formüle ettiği medenileşme davası, bütün unsurlarını korumaktadır. Farklılık sadece bu unsurlar arasındaki etkileşimlerde ve öncelikler sıralamasındadır. Örneğin, tüketimin yaygınlaşması, muhafazakâr medeniyet projesinin kültürlüleşmekle *(cultivation)* ilgili olarak öne çıkardığı boyutunun tamamen ortadan kalkmış olduğuna karine oluşturmaz. Nitekim yabancı dille eğitim yapan kolejlerde ve bütün çöküntüsüne rağmen üniversitede çocuk okutma, hiç değilse bir *fotoğraf çekimlik yedek subay üniforması uğruna diploma sahibi olma* kompleksi etkisini alabildiğine yaygın olarak üstelik bütün pratik ve somut karşılığıyla devam ettirmektedir.

Muhafazakârlığın abartılı şikâyetleri bir yana, Türk toplumunun ciddi anlamda bir *kültür tahribatıyla* yüzyüze olduğu artık herkesin malumudur. Ama, muhafazakârlık, tarihsel konumu ve bu konumun sunduğu hayli dar açılı perspektifi nedeniyle, bunu tarihsel ve toplumsal olarak temellendirmede hâlâ sıkıntılıdır. Örneğin Türkiye'nin kültür yozlaşması olarak tanımladıkları süreçleri hâlâ özellikle İnönü dönemindeki katı Batılılaşma yanlısı politikalara bağlamaktadır. Bunun bir yere kadar haklılık payı olduğu düşünülebilir, ama olguyu tek başına açıklamaz.

Türkler, tüketim karşısında hiçbir zaman kurumsallaşmış anlamda tutucu *(preservatist)* bir geleneğe sahip olmamışlardır. Doğru dürüst bir resmî koleksiyonculuk ya da müzecilik tarihinin dahi olmaması bunun en açık göstergesidir. Ama bundan daha vahim olanı Türklerin, günlük ya da sivil hayatın içinde tarihsel birikimin konusu olan eserlere karşı hiçbir zaman titizlik göstermemeleridir. Hâlâ günlük tutma, aile şeceresi çıkarma gibi alışkanlıklar çok geri bir düzeydedir. Öte yandan insafsız abidat kıyımı bir yana, tarihsel-sivil mimariye dönük, üstelik bizzat içinde yaşayanlar tarafından gerçekleştirilen vandalizm o denli müthiş boyutlardadır ki, insana acaba bunun bir başka örneği dünyada var mıdır, sorusunu haklı olarak sordurmaktadır. Kültürel tahribatın toplumsal kökleri de vardır ve bunun izi, ardında göz nuru ve el emeğini taşıyan ata yadigârı kilimleri ve bakır gibi madenî eşyaları üç kuruşluk plastik çamaşır seleleri ya da makina halılarıyla takas etmekte hiçbir sıkıntıya düşmemiş olan Türk ev kadınlarının veya kehribar tesbih ya da ağızlıklarını orada burada telef eden ve umursamaz bir şekilde yerine plastiklerini satın alan Türk erkeklerinin günlük tüketim hayatında sürülmelidir.

Muhafazakârların pek sevdiği *abidat ve eser edebiyatı, kültürel tahribat* karşısında sadece bir mersiyedir. Bu edebiyatlar, aralarında Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Beş Şehir*'i gibi çok kaliteli örneklerine tesadüf edilmekle birlikte, genellikle sıkıcı tekrarlara dayalı ve içeriksizdir. Ama bizim açımızdan, buradaki *gerçeküstü* boyut, muhafazakârlığın ikilemine işaret etmesi bakımından önemlidir.

Dünyevileşmek, panteistik temelli geleneksel dünyaya özgü olan; son tahlilde *eşya-anlam, ihtiyaç-büyü*, ya da *fani-edebi* ilişkisinin, kompleks tanımayan bü-

tünlüğünün sağlandığı bazı *spontane* ve *düşünümsüz* tutarlılıkların, belirli bir tarihsel momentte entelektüel olarak sürgün edilmesidir. Bu sürecin kültürel meşrulaştırımını orta sınıf püriten entelektüeller gerçekleştirdi. Püritenler *hesaplı (prudential)* ve *akılcı* dünya görüşlerinin neticesinde; bu dünyaya, tezyinatı çok gördüler. Onun politik onun sol kanadını oluşturan cumhuriyetçi jakobenler Rokoko kültüre saldırdılar. Victoria çağı ve onun Yeni Dünya'daki uzantıları olan New Englandlı sağ kanat püritenler ise mahremiyet dairesinde, estetiksizliğe varan boyutlarda, sadeliği erdemlileştirdiler. Muhafazakârlık da en fazla bu gelenekten temellendi. Böylece kültürün kendisi de aynı sadeleştirmenin konusu haline geldi; içi boşaldı ve gerek üst kültürdeki gerekse alt kültürdeki geleneksel akışı kesintiye uğradı. Biçimleri hor gören sadelik ve somutluk düşüncesi, zaman içinde, eylemin, geleneksel dünyada kendisini kuşatan aşkın anlamlardan kurtulmasına ve kendi içinde bir amaç olmasına yolaçtı.

Muhafazakârlık hayatın içinden büyüyü tasfiye etmeyi amaçlayan politik temelli bir projenin karşısına sanki büyüyü çağıran kültürel temelli bir başka proje olarak çıktı. Kültür, muhafazakârlık tarafından kompleksli, gerçek-üstü, dokunulmazlık kazanmış, yani *kitabi* haliyle, yeniden dünyaya çağrıldı. Ondan, dünyanın şiirini yeniden yazması istendi. Ama muhafazakârlık, sadelik ve düzen saplantıları yüzünden, hayatın içinden gelen pratik komplekssiz tecrübelerin ürünü olan büyüyü sahici gerçekliği içinde asla kabul etmeye yanaşmadı. Kültüre hayattan kopuk soyut kitabi hikmetler yükleyen, günlük hayatın özgür tecrübi dinamikleriyle ilişkilendirmekte sıkıntıya düşen muhafazakârlık estetiksizliğe itiraz ederken bile aslında sekülerizmin diliyle konuşuyordu.

Muhafazakârlığın, özellikle de Peyami Safa'da dile gelen paternalist muhafazakârlığın, bu konuda sıkıntıya ve çelişkiye düşmesinin en önemli nedenlerinden birisi, başından itibaren kültüre şatafatla yüklediği, tarihsel ama aslında son derece de tarih-ötesi, nominalist anlamın, bu kavramın somutluğunu gölgede bırakmış olmasıdır. Paternalist muhafazakârların, öyle olmadığını iddia etseler bile, hayatın akışı içinde rasyonalist kültür kurguları kültürün sosyolojik anlamını bastırmaktadır. Bu da onların, kültürün somut ve daha az somut veçhelerini bir bütünlük içinde görmelerini engellemektedir. Peyami Safa, kitabi devrimlerin karşısında kaynağını hayattan alan, aşağıdan yukarıya bir inkılabı savunuyordu. Ama muhafazakârlık, kitabilik konusunda reddettiği soyut aklın ürünü olan pozitivist devrim nazariyelerinden hiç de geri kalmamıştır.

Peyami Safa'nın paternalist muhafazakâr projesinin toplumsal hayatla arasındaki en büyük çatlak maddi dünyanın kutsanmasına ilişkindir. Muhafazakârlık *kutsalı* tanır, ama *kutsallaştırmayı* tanımaz. Muhafazakârların kültür kavramlaştırması bu dünyayı anlamanın değil, kendi doğrultusunda ona direnmenin bir yoludur. Paternalist muhafazakârlığın püriten-araçsal dünyası, *iyi hayat* adına tüketim metalarını kutsallaştıran kültürel tutum ve davranışların yaygınlığı, *muhafazakâr davadan sapma* olarak niteler. Nitekim Peyami Safa bir yazı-

sında tüketim ve konfor karşısındaki rahatsızlığını şöyle anlatır: *"Hiç şüphe yok ki bu asır, her asırdan daha zengindir; fakat işte insanı ihtiyaçlarının kölesi yapan da bu zenginlikten başka bir şey değil. Kanmak bilmez bir susuzlukla ve doymak bilmez bir açlıkla maddi kıymetler peşinde koşan modern adamın gözlerini perdeleyen kazanç hırsı, onun ruhunda bütün asil ve yüksek heyecanları kurutmaya başlamıştır"* (1990b: 121). Muhafazakârlığın yanılgısı da bu noktadadır. Onun beklentisinin tersine, günlük hayat içinde medeniyetin nimetlerine dönük iştiha, bu metaları sadece işlevsel değeri üzerinden değil, aynı zamanda prestij değeri üzerinden şaşırtıcı bir içselleştirmenin konusu olmaktadır.

Muhafazakârlığın kültür anlayışı, kültürün geleneksel dünyadaki eşya ve anlam arasındaki *diyalektik* bütünlüğünü önce bozan; daha sonra da *mekanik* olarak yeniden kurmaya çalışan süreçlerin, her anlamda *içinde* anlaşılabilir. Muhafazakârlığın tutunumsuzluğu da bu noktada tezahür etmektedir. Peyami Safa'nın önemi, bütün çelişkileriyle birlikte muhafazakâr geleneğin püritenizm ile kesiştiği noktayı mükemmelen temsil etmesidir.

Oysa, muhafazakârlığın beklentisinin tersine, büyü, hayatın içinde hiçbir zaman yok olmadı. İnsanlar aşkın bağlantılarından ve kamusal bağlamlarından kopmuş olsa da, günlük hayatın içinde büyüyü, en doğal insani halleri olan çocuksuluklarıyla yeniden keşfettiler (bkz. Ruppert, 1996). Üstelik tüketim hayatı içinde sahip oldukları nimetleri fetişleştirerek yaptılar bunu. Belki 1950'lerden, belki de daha öncelerden başlatılabilecek plastik, kontrplak, formika, radyo, TV, video, telsiz ve cep telefonu gibi emtia ve cihazların ikonografik kültürel tarihi, bize son derece de ilginç ipuçları sunmaktadır.

Hakikatsiz *"clear-cut"* Türk muhafazakârlığı

Peyami Safa'nın muhafazakâr medeniyet projesinin toplumsal hayatın gelişmeleri içinde dört başı mamur karşılığını bulamamış olması, bu projenin hayatın dışında kaldığı anlamına gelmez. Her şeyden önce bu proje, çok sayıda sağcıyı toplumsallaştırdı ve eski hızında olmasa bile toplumsallaştırmaya devam ediyor. 40'lı, 50'li, 60'lı ve 70'li yılların okuma fırsatı bulan, içlerinden ezher miktarda ilahiyatçı tarihçi ama pek çok mühendis ve tabip çıkan taşralı çocukları, izbe yurt köşelerinde, etüd saatlerinde hep Peyami Safa'nın manevi rahle-i tedrisinden geçtiler. Peyami Safa'nın muhafazakâr projesi, 1980'lere kadar Türk sağının şekillenmesinde son derece de etkili oldu. *Türkiye'nin Fatih semti* hep onu okudu. Onun paternalist fikirleri *Büyük Türkiye, Manevi Kalkınma* gibi sağ efsanelerin kurgulanmasında kullanıldı. Soluğu *Vatan Cephesi ve Milliyetçi Cephe*'lerde dolaştı, *Tan* matbaasının enkazını yaladı. Onun polemik dünyası yıllar boyu *Tercüman* kalemlerinin *Cumhuriyet* kalemlerine karşı verdikleri maneviyat mücadelesine ilham verdi.

Peyami Safa'nın entelektüel soluğu, 1980 sonrası Türkiye'nin koşullarında

hayli kesildi. O, hiç kuşkusuz 80'lerin ve 90'ların çılgın tüketim ve konfor dünyasına yetişemedi. Ama 40'larda ya da 50'lerde tanık olduğu, Harbiye, ya da Maçka'nın mirasyedi sakinlerinin *yabancılaşmış high society* dünyasında olacakları biraz da kestirmişti. Bunlarla uzun uzun hesaplaştı. Eğer yaşıyor olsaydı bu hesaplaşmaları devam ettireceğini tahmin etmek güç olmasa gerekir. Ama, muhafazakâr ikileminin bu hesaplaşmalardan ne gibi yeni sonuçlar çıkaracağı bir meçhul olarak kalacaktır.

Medenileşme süreçleri içinde muhafazakâr temalar, aralara serpiştirilmiş vaziyettedir. Post-modern gelişmeler burada anlatılanlara bir çelişki teşkil etmek yerine, tam tersine destekliyor ve berraklaştırıyor. 1990'lı yıllarda bilgi toplumunun internet tutkunu, sigara içmeyen, gözlüklü, bıyıksız, at kuyruklu ya da Amerikan traşlı, ama mutlaka temiz dişli, Fatih Kolejli *"clear-cut"* Türk çocuklarının taze dimağlarında muhafazakâr medeniyet projesi gerilimsiz boyutlarıyla yaşamaya devam ediyor. Yeni sağ telkinlerle kendini hayli rahatlatmış olan ve *patrisyen* geleneklerinden önemli derecede kopmuş olan *yuppy-pratisyen, muhafazacı popülist muhafazakârlık* (ya da daha iyi bilinen karşılığıyla Özal muhafazakârlığı), muhafazakâr ikilemi kendi açısından çözmüş görünmektedir. Postmodern muhafazakârlık Peyami Safa'nın sentetik düşüncelerinin toplumsal hayattaki *hakikatsiz* eklektik karşılığıdır.

Medenileşme süreçleri içine serpiştirilmiş ve gerek sağ gerek sol kesimlere dağılmış olan muhafazakâr temalar belli konjonktürlerde birden ve hiç umulmadık yönelişler kazanarak gerileşebilmektedir. Yakın zamanlarda yaşadığımız, "aşırı dinciliğin kalesi" Refah Partisi'nin hükümetten uzaklaştırılması sürecinde "ilerici" unsurlardan daha çok, yukarıda kültürel profilini çizmeye çalıştığım ve Peyami Safa'nın çok önemli bir yerinin olduğu muhafazakâr sendromun son derece de işlevsel olduğunu düşünüyorum. Türkiye'deki dinsel aşırılıklara karşı oluşan ve medyanın son derece de ustalıklı bir biçimde manipüle ettiği kamuoyu; ölçülü dindarlığı laiklikle birleştirmiş, o bir türlü öğretilmeyen *hakiki güzel dinimizin* gelişmeye ve *yaşamaya* engel olmadığını bilen, Emire Kalkancı'da dile gelen değişime gıpta ile bakan, Ali Kalkancı, Şevki Yılmaz gibileri nefretle karşılayan, Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk'ün insanı tatlı bir rehavete kavuşturan akli, pratik ve selefiye-püriten çizgideki diskurlarını muhabbetle dinleyen ve de sağ-sol ayırımlarını silecek ölçüde keskin ve hayli geniş bir tabana sahip olan *clear-cut* muhafazakâr kamuoyudur. Manipülasyonlara son derece de açık olan aynı kamuoyunun yarın karşımıza dinsel taleplerle çıkması bizi şaşırtmamalıdır.

* * *

Bu manzaralar, Peyami Safa için ya *hakikatsiz* ya da *yarı hakikatli* manzaralardır. Eğer hâlâ onun en *hakikatli* talebelerini arıyorsak, biraz da acele ederek *kuud etmişlerin* alemine yönelmemiz gerekecektir. Eğer yeni sağ oluşumların

ağır toplardan oluşan vitrinlerinde kendilerine yer bulamadıysalar, zamanlarını Aydınlar Ocağı'nın lokallerindeki *ilmî* toplantılara vakfederek, ya da evlerinin *berger* koltuklu fiskos köşelerinde, mazbut türbanlı hanımlarıyla geçmişi yad'ederek geçiren bugünün *eski tüfekleridir* onlar. Onlar, *takım elbiselerini* ve *gravatlarını* hiçbir zaman bırakmadılar. Onlar hep Orta Anadolu hançeresi üzerinden Osmani tarafı ağır basan nezih bir İstanbul lehçesi konuştular. Ve en mühimi İslâm klasiklerinin ve hat levhaların tıka basa doldurduğu kütüphanelerinin raflarında Abdülhamid-i Sani'nin fotoğrafının yanında, bir Fevzi Çakmak ve bir de Atatürk resmini hiçbir zaman eksik etmediler...

KAYNAKÇA

Altemeyer, B. (1988) *Enemies of Freedom: Understanding Right-Wing Authoritarianism.* Jossey-Bass Publishers, San Francisco ve Londra.

Aughey, A. ve diğerleri (1992) - *The Conservative Political Tradition in Britain and the United States.* Fairleght Dickinson University Press, Rutherford.

Burke, E. (1960) "Jacobinism", Bredvold, L. I ve Ross, R. G. (der). *The Philosophy of Edmund Burke* içinde, The University of Michigan Press, Ann Arbour.

Burke, E. (1960) "Reform and Tradition", Bredvold L. I ve Ross, R. G. (der)), *The Philosophy of Edmund Burke* içinde, The University of Michigan Press, Ann Arbour.

Comte, A. (1952) *Pozitivizmin İlmihali* (çev: Peyami Erman), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

Eccleshall, R. (1990) *English Conservatism Since the Restoration: An Introduction and Anthology.* Unwin Hyman, Londra.

Eatwell, R. (1992) "The Nature of the Right, 2: The Right as a Vaiety of Styles of Thought" Eatwell ve O'Sulliva N. (der). *Nature of the Right; European and American Politics and Political Thought since 1789* içinde Pinter Publishers, Londra; 62-76.

Frohnen, B. (1993) *Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville.* University Press of Kansas.

Girvin, B. (1994) *The Right in the Twentieth Century: Conservatism and Democracy.* Pinter Publishers, Londra ve New York.

Hampson, N. (1991) *Aydınlanma Çağı* (çev: J. Parla). Hürriyet, İstanbul.

McClelland, J. S. (1970) *The French Right: From de Maistre to Maurras.* Jonathan Cape, Londra.

Moore, Jr. B. (1989)*Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü* (çev: Ş. Tekeli, A. Şenel). V Yayınları, Ankara.

Nash, G.H. (1976) *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945.* Basic Books, Inc., Publishers, New York.

Nisbet, R. (1986) *Conservatism Dream and Reality.* University of Minnesota Press Minneapolis.

Popper, K. (1985) *Tarihselciliğin Sefaleti* (çev: Ş. Ural), İnsan, İstanbul.

Ruppert, W. (1996) *Bisiklet, Otomobil, Televizyon: Günelik Eşyaların Kültür Tarih* (çev: M. Tüzel). Kabalcı, İstanbul.

Safa, P. (1990a) *Din İnkılap ve İrtica.* Ötüken, İstanbul.

Safa, P. (1990a) *20. Asır: Avrupa ve Biz.* Ötüken, İstanbul.

Safa, P. (1990c) *Türk İnkılabına Bakışlar*. Ötüken, İstanbul.

Safa, P. (1990d) *Kadın Aşk ve Aile*. Ötüken, İstanbul.

Safa, P. (1990e) *Sosyalizm Marksizm Komünizm*. Ötüken, İstanbul.

Sartori G. (1993) *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş* (çev: T. Karamustafaoğlu ve M. Turhan). Yetkin Basımevi, Ankara.

Scruton, R. (1989) *The Meaning of Conservatism*. Macmillan, The People's Republic of China.

Sennet R. (1996) *Kamusal İnsanın Çöküşü* (çev: S. Durak ve A. Yılmaz). Ayrıntı, İstanbul.

Stankiewicz, W. J (1993) *In Search of a Political Philosophy: Ideologies at the Close of the Twentieth Century*. Routledge, Londra ve New York.

Taguieff, P. A. (1994) From Race to Culture: The New Right's View of European Identity, *Telos*, Fall 101.

Thody, P. (1993) *The Conservative Imagination*. Pinter Publishers, Londra.

Topçu, N. (1978) *Milliyetçiliğimizin Esasları*. Dergâh Yayınları, İstanbul.

Viereck, P. (1950) *Conservatism Revisted: Revolt Against Revolt 1815-1949*. John Lehman, Londra.

Weiss, J. (1977) *Conservatismin Europe 1770-1945: Traditionalism, Reaction and Counter-Revolution*. Thames and Hudson, Londra.

The cultural roots of Turkish conservatism and the conservative fallacy of Peyami Safa

Peyami Safa is one of the outstanding figures of the Turkish conservative movement. This article is a critical examination of Peyami Safa's conservative thoughts which can be considered as the comerstone in the process of the formation of the Turkish right via Kemalistic themes. Initially this paper raises the question, how and through which processes the Kemalistic themes were harmonized with the cultural demands of the conservative mind.

Indeed, Kemalism is a movement based on republican civic virtue which is inherently political and overtly active. It gives priority to the formation of a political community. However, the role of political action, the requirement for active civic virtue is not so great in the conservative as in the republican concept of virtue. Conservatism, whenever possible, eschew political action itself. At the first glance conservatism and republicanism seem to be in a sharp confict with respect to priorities. Whilst the former represents *pays légal* which denotes the structure of political and judicial institutions divorced from their historical ties and designed to enforce the authority; the latter champions *pays réel* which denotes some civilities such as property and family, as the sprit of a people expressed in traditional observances, pieties and social relations.

Though they are in confict with respect to priorities, both republican and conservative virtues are paternalistic-minded in origin. Though civility is his watchword, the conservative mind does not intentionally to oppose the state in the sense that he accepts order in the life of the society in question. On the contrary, the conservative sees the echoing of his paternalistic views in the existance of the state and is always prone to accept her authority. Within this context, the conservative mind may be considered as the inner vision of the political life of a state. This paper argues that, it is this paternalistics mentality, common to both republicanism and conservatism, which has enabled the Turkish conservative to reinterpret and mollify Kemalistic political themes in favour of his pre-political assumptions.

Peyami Safa, in his *opus magnum* (*Views on the Turkish Reform*) gives a clear example of this transformation. What Peyami Safa rejects is revolution, which attempts to cure the ills of the world, but itself is inherently dangerous.

Kemalism, to him, was not the expression of a whosale alteration, as high cultural Islamic traditions, were not meant to change and cause resistance. He interprets Kemalistic change as coherent with traditions (in the sense of a proper Islamic piety), and traditions with Kemalistic concept of change. In this manner, he articulates *pays légal and pays reél* and legitimates the political action of the Turkish modernization by adding a cultural dimension, or an inner vision to it.

Through the mollified rationalization of Kemalism, Peyami Safa shed some light to certain processes which have made the existing authority structure acceptable to the masses. On the other hand, the analyses of Peyami Safa have been quite functional in the mass politics of the Turkish right, which may be seen as democratic in the sense of voicing the demands of the moral majorities but undemocratic in the sense of pluralism as well.

Secondly, this article, handles the consequences of Peyami Safa's conservative project. He did not oppose technological development. But, Peyami Safa believed that, when pursued for its own sake, the development of technology would destroy the (stabilization) harmony of society. He is critical to modern material well-being which, according to him enslaves the man. For Peyami Safa, the conservative good life requires something more than economic well-being. What he desired was a technological development under the strict patronage control of *culture* which, he believed represented the wisdom of ages and the soul of the Turkish society. But, he escaped the dynamics of capitalistic welfare state. The material consequences of modernization, especially rapid changes in the consumption standards failed his expectations. He observed in great despair that the social consensus rested upon the promise of egelitarian well-being but not virtue. In his eye, this was a decadent or sick society violating the eternal norms.

The continously growing gap between his thoughts and developments taking place in the daily life, drove him to combat egalitarian materialism and defend the reinvigoration of some transcendent moral nations. For Peyami Safa, an unconditional adherence to transcendent norms was the unique way to make civilization healty again. Depending on this, he faced a dilemma in the search for a conservative good life in contemporary society. Peyami Safa, intially had denied rationalistic attempts to prescribe particular, uniform ends for society. The society he had rejected was the one stemmed from bookish principles. But, his struggle with the unvirtous horizons undermining the civilization brought Peyami Safa together with cultural-oriented social engineering again.

Ahmet Ağaoğlu: Türk liberalizminin açmazlarına bir giriş*

*Simten Coşar***

Türkiye'de entellektüeli konu edinen herhangi bir çalışma entellektüelin açık ve ortak bir tanımına erişmedeki güçlükler nedeniyle problemlere gebedir. 'Liberal' entellektüel sözkonusu olduğunda ise bu sıkıntı ikiye katlanır. Türkiye'de liberal entellektüelin ortaya çıkışı modernleşmenin projelendirilmesiyle eş zamanlı olmuştur. Bu projenin devlet eliyle yürütülmesi liberal entellektüeli devletle pek de kolay olmayan bir ilişkiye itmiştir. Gerçekten de Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren modernleştirme misyonuyla hareket eden liberal entellektüeller toplumda bulamadıkları referans noktalarının eksikliğini biraz da rahatsız bir biçimde devlet ile yamamak durumunda kalmışlardır. Diğer bir deyişle, liberal entellektüel, entellektüel kimliğini devlete referansla oluşturmuştur. Bu ise entellektüel-iktidar ilişkisinin doğasında halihazırda var olan gerilimi (Shils, 1972:17-8), entellektüelin içsel olarak taşıyageldiği bir gerilime dönüştürmüştür.

Liberal entellektüelin devletle kurduğu bu tarihsel göbek bağı bir yana, Türkiye'de liberal kimliği konu edinenlerin karşılaştıkları diğer bir sorun liberal teriminin entellektüel kategorisiyle paylaştığı tanımsal bulanıklıktır. Türkiye bağlamında, "liberal" terimi kolaylıkla iktisadi sahayla sınırlandırılarak, kendilerine "liberal-muhafazakâr" yaftasını yakıştıran siyasi partilerin 'tutarlılıklarına' hizmet edebilir. Sözkonusu tanımsal belirsizliğe Nilüfer Göle'nin 1980 sonrası Türk siyasal hayatını tanımlarken kullandığı "liberal görüntü" pek uygun düşmektedir (Göle, 1993: 12). Göle, ilgili makalesinde 1980 sonrasının liberalleşen Türkiye'sinde değişenin zihniyetten çok terminoloji olduğu üzerinde vurgu yapar.

(*) Yazının ilk taslağının okunmasında gösterdikleri özenden dolayı Ayşe Kadıoğlu ve Menderes Çınar'a, içeriğin zenginleşmesine büyük ölçüde katkıda bulunan cömert fikir alışverişi için Nazım İrem'e teşekkür ederim.

(*) Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

Türk düşünce hayatı sözkonusu olduğunda ise liberalin yazgısı –yukarıda da değinilen türevsel konumunun doğal sonucu olarak– Batılılaşma/modernleşme literatürü içinde erimek olagelmiştir. Türk düşünce hayatı üzerine olan çalışmalarda liberal entellektüellerden çok, entellektüellerin liberal yanları Batıcı konum alışın bir alt-başlığı olarak belirlenmiştir (Berkes, 1964; Erkul, 1982; Tunaya, 1960). Bu tür bir seçiciliğin bir açılımı, yukarıda bahsedilen iktisadi sınırlamadan liberal entellektüelin de nasibini almasıdır (Çavdar, 1992). Türk liberalinin maruz kaldığı diğer bir muamele ise Türkiye bağlamında 'özgün' bir liberal kimliğin oluşumunun imkansızlığı tezinden hareketle baştan yok sayılmasıdır (İnsel, 1990). Öte yandan, bu reddediş sadece liberal kimlikle ilgili çalışmalarla sınırlı kalmaz. Nitekim, oldukça taze bir geçmişe sahip Cumhuriyet tarihinde birbirini takip eden 'liberal' oluşumların da halefleriyle pek ilgilendikleri söylenemez.

Bu oluşumlar içinde bir kimlik kurmaya çalışmış olan 'liberal' entellektüelin *Forum, Yeni Forum* ve *Liberal Düşünce Dergisi* çizgisinde biraz da 'titrek' bir şekilde seyreden söylemi, aslında Cumhuriyet'in ilkeleri ve Demokrasi 'miti' arasındaki gerilimi yansıtması açısından önemlidir. Daha açmak gerekirse, Türkiye'nin liberal entellektüeli model aldığı Batı demokrasisinin kurumlarının altında yatan temel öncüllerle Cumhuriyet'in ilkeleri arasında gidip gelmiştir. Bu gerilim sözkonusu olduğunda 'liberal zihniyetli' entellektüellerimizin nedense gözardı ettikleri bir isimle karşılaşırız: Ahmet Ağaoğlu.

Ahmet Ağaoğlu'nun tek parti dönemini takip eden yıllara yayılmış olan liberal söylem içerisinde kendisine yer edinememiş olmasının bir nedeninin, Cumhuriyet'in her bir döneminde 'liberal' kimliğin taşıyıcısı olduğunu iddia eden entellektüel çevrelerin, tekelci bir önyargıyla *biricik* liberal kimliği kurduklarını varsayarak bir önceki nesli yok sayma eğiliminden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bir Türk liberal geleneği oluşmasını engelleyen bu herkesin kendi liberalizmini sahiplenmesi durumunu, Türk siyasal hayatında oldukça tanıdık olan (kısmen bilinçli) amnezinin entellektüel alana bir yansıması olarak görüyorum. Konumuz açısından daha geçerli bir diğer neden ise Ağaoğlu'nun kendisinden kaynaklanmaktadır. Ağaoğlu külliyatı değişik açılardan yaklaşan araştırmacıları fazlasıyla doyuracak çeşitlilikte kaynaklara ev sahipliği yapmaktadır. Ağaoğlu'nun, yazdığı dönemin siyasi önceliklerine göre değişen, tutum alış(lar)ı iktisadi liberalizm (Trak, 1981), Türk-İslam sentezi (Öğün, 1995), gelenekçi-muhafazakâr (İrem, 1996) ve aydınlanmacı-liberal (Georgeon, 1996) çerçeveden incelenmesini olası kılmıştır. Bu çeşitlilik Ağaoğlu'nun erken Cumhuriyet döneminde 'devletin entellektüeli' olarak yüklendiği 'sorumlulukların', muhalif entellektüel kimliğiyle çatışma noktalarında yüzeye çıkan liberalliğinin içerdiği kavramsal bulanıklığın bir işareti olarak da alınabilir. Bu çalışma, sözkonusu bulanıklıktan hareketle, Ağaoğlu'nun 'liberalliğini' erken Cumhuriyet döneminin devlet egemen modernleşmeci zihniyeti çerçevesinde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Cumhuri-

yet'in liberal söyleminin ilk kurulduğu yıllardaki özellikleri ve beşikten gelen açmazlarına Ahmet Ağaoğlu'nun yazılarına referansla bir giriş yapılacaktır. Türkiye'de siyasal bir tutum olarak ortaya çıkan liberalizmin düşünsel arka planına ve ikisi arasındaki kopukluğa devlet-entellektüel ilişkisi çerçevesinde değinilecektir. Çalışmada genel eğilimin aksine (Georgeon, 1996; Bakırezer, 1997), Ağaoğlu'nun düşünsel yapısının anahtar kavramı olarak bireyden ziyade tarih anlayışı üzerinde durulacaktır. Böylece Ağaoğlu'nun son dönem yazılarında kurmaya ve aktarmaya çalıştığı, kendi deyimiyle "eklektik yaklaşımı"nı bütünselleştiren bir ortak temanın yakalandığına inanılmaktadır (Ağaoğlu, 1936b, 355).

Erken cumhuriyet döneminde 'devlet'in entellektüeli': Entellektüelin ikili kimliği

Türkiye Cumhuriyeti tarihi, "geç kalmış" bir modernleşme sürecine sahne olagelmiştir (Bendix, 1967). Bu modernleşme sürecinin *somut* başlangıcını oluşturan erken Cumhuriyet dönemi ise ulus-devletin inşası sürecinde geçmişten gelen herşeyi silip süpürmek üzere harekete geçen devletin, Türk siyasal hayatında etkinliğinin kurulmasıyla belirginlik kazanır. Bu süreç içinde Türk entellektüeli ikili bir görev üstlenmiştir: Bir yandan, Türk Devriminin entellektüel temelini oluşturma sorumluluğunu içselleştirirken, diğer yandan yeni rejimin mantığını topluma 'öğretmek/benimsetmek' gibi bir projeye soyunmuştur. Dönemin geçerli zihniyeti olan toplumsal mühendislikle pek de uygun düşen böylesine bir görev üstleniş, entellektüelin ikili bir kimlikle hareket etmesine yol açmıştır: Entellektüel, kurumsal ve toplumsal modernleşmenin yolunda gitmesi için Zygmunt Bauman'ın deyişiyle (kısmi) "yasa koyucu" olarak hareket edecektir (Bauman, 1987). Ancak, erken Cumhuriyetin entellektüeli için bu yasa koyuculuk "...toplumsal sistemi baştan belirlenmiş bir düzen modeline göre şekillendirmek ve yönetmek" (Bauman, 1987: 2) amacıyla halihazırda devletin belirlemiş olduğu politikalarla uzlaşma ve bu politikaların yürütülmesiyle sınırlı kalacaktır. Öte yandan, entellektüelden, Türk milletinin *asıl* geleneğinin devletin belirlediği parametreler içerisinde yeniden kurulması ve topluma iletilmesi beklenmektedir. Entellektüele yüklenen bu sorumluluğun nihai açılımında ise 'eğitimci' ruhunun yattığı söylenebilir.

Entellektüelin Cumhuriyet'in devletinin meşruluğunu ve toplumu dönüştürme projesinin temelinde yatan zihniyeti kabulü modernleşmeye "ideolojik" yaklaşımıyla açıklanabilir (Karpat, 1964: 277).[1] Buna bağlı olarak, siyasal eğilimi açısından erken Cumhuriyet 'devleti'nin entellektüeli milliyetçiydi. Çünkü devlet-egemen

1 Edward Shils'in de belirttiği gibi "otoritenin bütünselci olduğu ve alternatif otoritelerin ... henüz oluşmadığı.." bir siyasal yapıda, "modern entellektüel otoriter topluluğunu 'millette' ve 'milleti' temsil eden örgütlü yapıda, diğer bir deyişle ulusal bağımsızlığın partisinde (devletin partisinde) bulmaktaydı." (Shils, 1967: 206-7).

söylem milliyetçilik etrafında şekillenmişti (Karpat, 1959: 49). Cumhuriyet'in kurucuları için ulus, modern devletin kurulmasında mihenk taşıydı. Entellektüele ise ulus-devletin kurucu ögelerini tanımlamak ve muhafazası için gereken kurumsal yapıyı meşrulaştırmak görevleri düşmekteydi. Resmî söylemde, Türk ulusu dil, tarih, etik ve siyasal sınırlarla tanımlanırken (İnan, 1988: 18-25), entellektüel Türk dilini ve tarih bilincini yeniden kurma ve canlandırma rolüne soyundu. Bu zihniyet 1930'lu yıllarda, Türk Dil Kurumu'nun ve Türk Tarih Kurumu'nun kurulmasıyla ve Darülfünun'un tarih ve dilden coğrafyaya kadar Türk olan herşeye verilen azami öneme dayanılarak yeniden düzenlenmesiyle somutluk kazandı. Bu kurumlarda çalışan 'devletin entellektüelleri' Türkiye Cumhuriyeti tarihinin ve dilinin temellerini araştırıp halka aktarmakla görevlendirildiler (Öncü, 1993: 51).

Muhalefeti oluşturma çabaları içerisinde liberal kimliğin nüveleri

'Liberal' tutum sözkonusu olduğunda erken Cumhuriyet döneminde kendilerini liberal olarak tanımlayanlar başlangıç noktası olarak aktif siyaseti seçmişlerdir. Bu tür bir seçim devletin muhalefete yaklaşımı göz önüne alındığında bir talihsizlik olarak nitelendirilebilir. Kendisini siyasal iktidarın toplumdaki ifadesi olarak kuran Cumhuriyet'in devleti ciddi bir muhalefetin oluşması kadar muhalefet cephesinde bir birleşmenin oluşmasını önleyecek her türlü araca sahipti (Trimberger, 1978). Buna rağmen liberal olarak ortaya çıkan ilk örgütlü muhalefet devletin içinden, devletin partisinin sıralarından gelmiştir. 17 Kasım 1924'te kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TCF) gerek ilk bağımsız örgütlü muhalafet portresi çizmesi açısından gerekse liberal söylemi idari, siyasi ve iktisadi alanlara taşımış olması bakımından önemlidir. Ne var ki, partinin kısa hayatı, sözkonusu dönemde devletin muhalefet karşısındaki ezici baskısının bir gösterimi olmuştur.[2]

Denebilir ki, TCF deneyimi Cumhuriyet'in devletinin muhalefet karşısındaki tutumunda yeni bir politika gütmesine kapı açmıştır. Bu açıdan "dört ay yaşamış olan zavallı Serbest Fırka,"[3] bir örnek oluşturur. Devlet eliyle çok partili siyasete geçiş denemesinin ilk örneği olan Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın (SCF) kuruluş aşamasında Mustafa Kemal ve fırkanın kurucusu ve genel başkanı Ali Fethi (Okyar) arasındaki yazışmalar, SCF'nı baştan devletin çizdiği ideal (sadık) bir muhalefet olarak demokrasiye geçişin bir deneme tahtası konumuna oturtmuştur.[4] Buna bağlı olarak denebilir ki, dönemin ağırlıklı teması olan toplumsal bütünleşmeyi sağlaın tutmak (Trimberger, 1978: 23), SCF'nı kuruluşundan iti-

2 TCF hakkında detaylı bilgi için bkz., Zürcher, 1991; Ateş, 1994: 106-173.

3 İlmen, 1951. SCF 12 Ağustos 1930'da kurulmuş ve 17 Kasım 1930'da kapanmıştır.

4 Buna göre partinin bizzat Mustafa Kemal'in girişimiyle kurulmasının ve devletin partiye mali açıdan destek olmasının yanısıra, parti genel başkanı ve parti üyeleri de Mustafa Kemal tarafından belirlenmiştir (Ağaoğlu, 1994: 21-35).

baren muhalefete içkin olması gereken zihniyetten, diğer bir deyişle siyasal alanda görüş çeşitliliğinin sağlanmasından (Frey, 1965: 304), mahrum bırakmıştır. Nitekim, ancak kuruluşundan sonra liberal olma kararını alan fırka bu kimliğin öngördüğü tavra kısmen de olsa başvurduğu andan itibaren rejimin 'öcüsü' haline gelmiş ve sonuç itibariyle oldukça kısa bir siyasi hayat sürmüştür. Devlet-muhalefet ilişkisi bir yana, SCF deneyiminin liberal kimlik açısından önemi, fırkanın düşünsel kaynağını sağlayan Ahmet Ağaoğlu'nun entellektüel kimliğinde devletin entellektüelinden muhalif entellektüele kayışı başlatmış olmasıdır.

Devlet - muhalefet sarkacında bir entellektüel olarak Ahmet Ağaoğlu

SCF deneyiminin de -devlet açısından- başarısızlıkla sonuçlanması, sadık muhalefet için öngörülen liberal kimliğin gözden düşmesine yol açmıştır. Nitekim, fırkanın kapanmasından sonra Mustafa Kemal liberalizmin Türkiye şartlarına uygun olmadığını kesin bir şekilde belirtecektir: *"..., liberalizm müstemlekelerde tatbik edilmiş bir sistemdir!. Halbuki biz müstemleke değiliz, ve olmayacağız. Liberalizmi düşünmek inkılabı inkar etmektir"* (Başar, 1981: 30). Mustafa Kemal'in bu sözleri sarfettiği dönemlerde Ahmet Ağaoğlu, SCF deneyiminde şekillenen liberal tutumunu muhalefette kalarak devam ettirmekteydi.

Ahmet Ağaoğlu, SCF'na kuruluşundan itibaren etkin katılımı bir yana, devlet ve muhalefet sarkacında sallanan Cumhuriyet entellektüelinin doğasını anlamak açısından da önemli bir örnektir. Ağaoğlu, Cumhuriyet'in ilanından önce ve sonra devlet kademelerinde yer almıştır.[5] Bu açıdan, Kemalist ilkelerin ve reformların entellektüel bir zemine yerleştirilmesi ve topluma iletilmesiyle iştigal eden Cumhuriyet entellektüelini temsil eder. Ağaoğlu'nun yazılarının tematik bir incelemesi bu meşgaleyi detaylı bir şekilde görmemizi sağlar. Ağaoğlu, temelde Türk Devrimi'nin zihniyeti, Kemalist ilkeler doğrultusunda değişimi, ve bu süreç içerisinde Türk entellektüelinin rolü üzerinde durmuştur. Yazılarında gözlemlenebilecek ortak payda Batı ile ulus ve milliyetçilik kavramları arasındaki örtüşmedir. Modernleşme projesinde referans olarak Batı'yı alması Ağaoğlu'nu Kemalist reformlarla uzlaştırır. Bu uzlaşmada temel nokta ulusal egemenlik kavramıdır. Ağaoğlu teoride ve pratikte ulusal egemenliğin Batı düşüncesine ve tarihine özgü olduğunu ve Doğu zihniyetinin anti-tezini oluşturduğunu ileri sürer (Ağaoğlu, 1992a: 83-7). Buna bağlı olarak erken Cumhuriyet döneminde pek revaçta olan "Türk ulusunu" tanımlama çabasıyla ulustan ziyade ulusal bilincin temeli olan ögeleri sayar ve topluma içkin bu bilincin açığa çıkarılmasında entellektüele oldukça önemli bir rol biçer (Ağaoğlu, 1930: 69). Ağaoğlu bu açıdan da Kemalist zihniyetle hemfikirdir. Kemalist reformların meşruiyetini,

5 Ağaoğlu 1921'den 1930'a kadar basın, üniversite ve meclis olmak üzere devlet hizmetinde bulunmuştur (Ülken, 1992: 409).

Cumhuriyet'in bekası -ki bununla ulusal egemenlik kastedilmektedir- için bireylerin farklı düşünceleri ve duyguları arasındaki uzlaştırıcı ve birleştirici fonksiyonlarında bulur (Ağaoğlu, 1992b; 1992c).

Entellektüelin ulus kurma süreci içindeki rolü sözkonusu olduğunda, Ağaoğlu referansını yine Batı'da bulur. Doğu ve Batı arasında yaptığı karşılaştırmalarda Doğu edebiyatının gerek terminoloji gerekse içerik olarak toplumdan kopukluğunu eleştirir:

> Bu mukayeseden anlaşıldı ki Şark alemi bütün eskiliğine, medeniyetlerin beşiği olmasına rağmen millet mefhumuna yabancı kalmıştır. Bu alemde dahi müşterek tarih, müşterek menfaatler, müşterek ırk amilleri olmuştur. Fakat millet denilen mefhum husule gelmemiştir. Sebebi ne? Acaba Şark'ta fıkriyat ve edebiyat mı olmamıştır? Hayır o da olmuştur.
>
> Fakat bunların mahiyeti Garb'ınkinden tamamen başka olmuştur. Şark edebiyatı içinde bulunduğu muhite, insan ve tabiat muhitine yabancı kalmıştır. Daima havalarda boşlukta gezmiştir. Tek bir şahsın ifadesi olmuştur, insanlığa ve tabiata tercümanlık etmemiştir... Tabiatı insana, insanı insana sevdirmemiştir. Bunları birbirine yaklaştırmamıştır. Aralarındaki yabancılığı biganeliği kaldırmağa ve manevi vahdet tesisine çalışmamıştır! (1930: 69-70).

Öte yandan "başka medeni muhitlerde" (Batı'da) toplum için iyiyi ve kötüyü yeniden kurmak ve toplumu yeniden düzenlemek için dayanışma içinde olan, kişisel zaaflarından arınmış entellektüeli över (1933c). Ağaoğlu'na göre entellektüelin kurduğu bu yeni toplum en son aşamada ulusa dönüşür:

> Başka medeni muhitlerde bu gibi insanlar manevi hayatın nazımı rolünü oynuyorlar. İyilik, kötülük, güzellik, çirkinlik ölçülerini bunlar kurarlar, milli zevkin, milli duyguların açılmasının yol göstericisi olurlar, muhitteki fikrî ve bedii akıntılar, bunlardan gelir. Hülasa bunların dimağî ve kalbî faaliyetleridir ki milletin manevi hayatına yol gösterir (1933c).

Bu modelden hareketle, Cumhuriyet'in entellektüelini Türk halkında içkin bilinci saptamaya, yorumlamaya, ve son tahlilde şekillendirmeye çağırır (1933c).

> Zaten terakkiyat ve tekamülat-ı beşeriyeyi temin eden amil, her muhit ve cemaat içinde daima mevcut olan zümrei münevverenin ihtiva ettiği yüksek ve pak bir kısmının menafii zatiyeyi ayakları altına alarak maneviyat için fedai nefs etmesi değil midir?
>
> ....Tabiatı ile böyle bir zümre her şeyden evvel cemaati teşkil eden unsurun ekseriyetini arar, onu anlamağa çalışır, ondan mülhem olmağa başlar, maddi, manevi ihtiyaçlarını tatmine koyulur. Şahsi rolü bu suretle ekseriyetten aldığı avamil ve anasırı, akıl ve zekasının ilim ve fenninin yardımı ile tenvir, tanzim ve cemaati , azami faideyi temin edecek bir hale ifrağ etmeğe çalışmaktan ibarettir (1941-2: 55).

Daha açık ifade etmek gerekirse, entellektüel, toplumsal *ethos* ile Türk Devrimi'nin kurumsal boyutu arasındaki boşluğu doldurmakta bir iletim kayışı görevini görecektir:

> Avrupa medeniyetini ve medeniyetin taşıdığı müesseseleri canlandıran manevi amiller vardır ki o medeniyetin şartlarındandır. O amiller şunlardır: Sadakat, doğruluk, izzeti nefiz, zayıfa yardım, vatandaşa karşı muhabbet, alaka ve fedakarlık, hakka hakikata hürmet, vazifeye merbutiyet hulasa yüksek bir seviye, yüksek bir ahlak ve ilmü fen ve irfana hürmet ve aşk. Mademki biz son inkılabımızla bir dev sıçrayışı yaparak hayatımızın bütün zahiri tecelliyatını, bütün müesseselerimizi Avrupalılaştırdık, bu müesseseleri canlandırmak, onları müsmir kılmak için onların ruhunu da almak ve iç taraflarını da doldurmak lazımdır. Yoksa bütün aldığımız müesseseler ve yenilikler cansız ve ruhsuz birer kalıp gibi kalır. Bu ikinci ameliyeyi yapmak vazifesi de biz münevverlere düşer (1933g:122).

Buna bağlı olarak, Ağaoğlu edebiyatın önemine dikkat çeker. Ona göre Cumhuriyet'in entellektüeli, Cumhuriyet toplumunun kurulmasında "Harekâtı Milliye'nin"[6] öngördüğü ideal modeli edebiyat yoluyla tanıtınakla yükümlüdür (1930: 67-72).

> Müşterek tarihin, müşterek ırkın, müşterek menfaatlerin ... yalnız müsait ve maddi bir zemin hazırladıklarını ve yalnız başına kalmış olsaydılar Fransız'lık, İngilizlik, Alman'lık, İtalyan'lık, Rus'luk mefhumlarını ifade eden manevi varlığın teşekkül edemiyeceği ve bu manevi varlığı yoğurup ona muayyen bir mana ve şekil veren asıl amilin fikriyat ve edebiyat olduğu...(1930: 69)

Ağaoğlu'nun entellektüele olan bu inancının entellektüeli ulusun temsilcisi ve entellektüel üretimi ulusal şuurun bir ifadesi olarak görmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Nitekim, "Cumhuriyetin manevi cepheden ideolojisini kurmak" (1930: 2) için yazdığı *Serbest İnsanlar Ülkesi*'nde "'münevver zümre'nin mevkii"ni bir "üstadın" dilinden şöyle aktarır:

> Millet denildiği zaman bir kütlenin içinde bulunan bütün fertler değil, o kütleyi manevi hususiyetleriyle temsil eden şuurlu, münevver zümredir. Münevver zümre milletin adeta bir aynasıdır, millet ne ise o odur, o ne ise millet te odur.(1930: 68)

Yukarıda Ağaoğlu'nun düşünsel dünyasına yapılan kısa yolculuktan hareketle, devlet tarafından tayin edilen "kültürün taşıyıcısı"[7] (Dyson, 1980: 151) rolü-

---

6 Ağaoğlu, Ulusal Kurtuluş Hareketi ve Cumhuriyet dönemindeki reformlardan bahsederken İhtilal ve İnkilap terimlerinin yerine her ikisini de içerip aştığına inandığı "Harekâtı Milliye" terimini kullanır. Buna göre "harekatı milliye ne bir nazariyenin, ne bir felsefe cereyanının, ne de muayyen bir siyasi ve içtimai temayülün mahsulüdür. Onun bütün mahiyeti kendi kendine bir seylap gibi akan hadiselerin kalp ve dımağı-millette ikağ ettiği inikasatın rehber zümreler tarafından tesbit edilerek maddileşmesinden ibarettir" (1941-2: 22) .

7 Terim Dyson'dan ödünç alınmıştır. Dyson "kültürün taşıyıcısı" terimini, ondokuzuncu yüzyılın sonlarında, "normların ve değerlerin kaşifi olarak..." entellektüelin "...yorumlayıcı rolünü..." ön plana çıkaran İdealistler için kullanır (Dyson, 1980: 151). Her ne kadar gerek Fransız medeniyetine, gerekse İngiliz iktisadi sistemine karşı çıkışları model entellektüelimiz için geçerli olmasa da, bu reddedişin Romantik temeli Ağaoğlu'nun "harekâtı milliye"yi yorumlayışına ve özellikle "ego-

nü içselleştirerek halkı rejimin ilkeleri doğrultusunda eğitme misyonunu yüklenmiş bir entellektüel portresi çizebiliriz. Meslek hayatı sözkonusu olduğunda ise Ağaoğlu, devlet ve muhalefet arasında cambaz misali yürüyen Cumhuriyet entellektüeline canlı bir örnek teşkil eder.[8] Bu açıdan, devletin entellektüeli olmanın yanısıra, devletin içinden gelen, devletin bizzat belirlediği ve sahiplendiği ilkeler adına muhalif bir konum alan entellektüeli temsil eder. Ağaoğlu'nun SCF'na katılımı *atamayla* olmasına rağmen, zaman içinde CHF'nın *samimi* bir muhalifi olmuştur. Fırkanın kapatılmasından sonra diğer parti üyelerinin aksine Ağaoğlu muhalefette kalmayı seçmiştir.[9] Ağaoğlu SCF'nın oluşumunu Cumhuriyet rejiminin varoluş nedeninin bir açılımı olarak görmüştür:

> O halde kuvvetli hükumet yapmak isteyen bir çevre, ... hayırsever murakabe usulünü temin etmelidir. Bu esas bilhassa bizim gibi milli hakimiyet prensibini kabul ederek Cumhuriyet şeklinde idareyi fiilen tatbik etmekte bulunan bir millet için lazımdır (1994:147).

SCF'nda sadık muhalefetin ötesinde, kamu şuurunun siyasal bilinçlenmesinin bir vasıtasını görmüştür. Ona göre SCF parlamentoda yapıcı muhalefeti oluşturarak siyasal hayata canlılık katacak ve tek parti rejiminin önlenemez sonucu olarak gördüğü halktaki tavırsızlık ve pasiflik potansiyelinin önüne geçecektir:

> ...İkinci Fırkanın zuhuriyle bütün memlekette, parlemanda, matbuatta, Halk Fırkası'nın kendisinde ne kadar ciddiyet ve haysiyet, ne kadar alaka ve uyanıklık hasıl olmuştur. Evvelce intihap sandıklarının yanına yanaşmıyan halk, bu kere hakimiyet hakkını kullanmak için ne kadar heves gösteriyor; kafile kafile sandık başında saatlerce nöbet bekliyor (1994:199).

Ağaoğlu'nun temelde ilkeleriyle tamamen hemfikir olduğu CHF'nın tek parti yönetimine olan (bu) keskin karşı çıkışı iktidarın insanoğlu üzerinde baskıcı bir eğilime yol açtığı kanaatinde aranabilir:

---

izm"e getirdiği eleştiriler, Ağaoğlu'nun yazının ilerleyen bölümlerinde ele alacağımız 'ferd'ine pek de yabancı durmamaktadır. Burdan yola çıkarak, Fransız Devrimi'nden etkilendiği şüphe götürmez olan (Georgeon, 1996) Ağaoğlu'nun sosyal bilimlerde tercih ettiği "eklektik" yaklaşımın, teorik çerçevesini kurmaya çalışırken de etkili olduğunu söyleyebiliriz.

8 1932'de Türk Tarih Kurumu'nda görev alan Ağaoğlu, 1933'de Darülfünun'dan tasfiye edilenler arasında yer almıştır (Tunçay ve Özen, 1984a: 17-8). Bu tasfiyeden sonra Ağaoğlu'nun muhalif konumu daha da belirginleşecektir. Aslında Ağaoğlu'nun tasfiyesinin, Darülfünun tasfiyesinin nedeni göz önünde bulundurulduğunda, ironik olduğu söylenebilir. Falih Rıfkı Atay'ın tasfiyeyi haklılaştırma çabasıyla kaleme aldığı yazısı bu ironiyi taşır: "Darülfünun yalnız ilim müessesesi bile olsa, müstesna inkılap zamanlarında ilim müesseseliğinden fedakarlık ederek inkılaba hizmet etmekle, inkılabı kafalarda yerleştirmek vazifesini en başa almakla mükelleftir" (Tunçay ve Özen, 1984b: 11). Atay'ın entellektüele yüklediği görevin Ağaoğlu'nun yaklaşımından farklı olduğunu söyleyemeyiz.

9 Serbest Fırka Hatıraları'na yazdığı önsözde Ufuk Özcan diğer bütün parti üyelerinin "CHF bürokrasisinin hizmetine girdiklerini" belirtir (Ağaoğlu, 1994:10).

> Hükûmet ve kuvvet bozucu amillerdir. ... İnsanlar üzerinde hükumet sürme en saygılı ve en seçme ruhlarda bile tahakküm hevesi uyandırır. Eğer hükumet sürenler etraftan bakan, gören ve lazım olduğu zaman tenkit ve muaheze eden gözler olduğunu bilmezlerse, gitgide ve kendileri farkında olmaksızın bile bu heveslerini arttırırlar ve nihayet zorbalık yoluna saparlar. Binaenaleyh idare edenlerin kendi nefisleri için bile murakabenin bulunması lazımdır. Bu murakabedir ki onlara daima borçlarını hatırlatır (1930:35).

Ancak, SCF deneyinin başarısızlıkla sonuçlanması Ağaoğlu'nu "murakabe" için "müstakil meb'usluklarla" yetinmeye götürecektir:

> Bizde tecrübe ile anlaşıldı ki muhalif fırkalar teşekkül edemiyor veyahut yaşamıyorlar.
>
> Müstakil meb'us demek, fırkanın programı ve kararları ile bağlı olmıyan, ve binaenaleyh Meclis müzakerelerinde işler ve meseleler hakkında kendi şahsi görüşlerini ve fikirlerini tamamen serbest olarak söylemek mevkiinde bulunan bir kimse demektir.
>
> Böyle birisinin ve hatta birkaçının Meclis içinde bulunmasında hakikaten memleket için yüksek bir menfaat vardır (1933d).

Ancak Ağaoğlu'nun önemi sadece liberal kimliğin devlet ile muhalefet arasındaki gezintilerine bir giriş niteliğinde olmasıyla sınırlı kalmamaktadır. Ağaoğlu'nun yazılarında hakim olan tarih anlayışından hareketle yapılacak bir okumayla, erken Cumhuriyet'in liberal söyleminin düşünsel arka planının, yukarıda da değinilen ve Batı'nın liberal demokratik kurumlarının muhafazakâr çıkış noktalarıyla methedildiği, kendi deyişiyle "eklektik" yaklaşımla beslendiği söylenebilir. Aslında bu tür bir sentezin patolojik olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim, muhafazakârlık "genel bir tutum ve tavır alış"[10] yerine Karl Mannheim'a referansla bir "düşünme stili" olarak değerlendirildiğinde (Köker, 1989; İrem, 1996), Ağaoğlu'nun yazıları tutarsızlık olmayıp dönemin siyasal ortamına pek de uygun düşer. Öte yandan, sadece erken Cumhuriyet dönemi için değil takip eden dönemler için de, muhafazakârlıktan ziyade liberalliğin genel bir siyasi tavır olarak değerlendirilebileceği söylenebilir. Nitekim Ağaoğlu, liberalizmle uzaktan yakından ilişkisini kuramayacağımız "geleneksel-muhafazakâr" entellektüel çevrenin kıyısında durur. Yazıları bu çevrenin dergilerinde yayınlanır.[11] Yalnız burada dikkat edilmesi gereken nokta Ağaoğlu'nun yazılarında etkisi hissedilen muhafazakârlığın, her ne kadar Fransız devrimine tepkiyi taşıyan Romantik temellerden besleniyor olsa da, Aydınlanmayla olan barışıklığıdır.

---

10 Muhafazakârlığın bu tür kavramsallaştırılmasına eleştirel bir yaklaşım için bkz. Köker, 1989; İrem 1996.

11 Burada belirtilmesi gereken bu çevrenin önde gelen figürlerinden İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun SCF'nın İstanbul İl Başkanı olmasıdır. (Ağaoğlu, 1994: 86). Bu aktif katılımın, sözkonusu dönemde siyasal liberalizmle bir düşünme stili olarak muhafazakârlık arasındaki ince çizgiyi göstermesi açısından önemli olduğunu düşünüyorum.

Liberal kimlik arayışında bir entellektüel

Ağaoğlu'nun yazılarında kurduğu kavramsal çerçeve liberal kimliğin erken Cumhuriyet döneminde karşı karşıya kaldığı bağlamsal açmazları göstermesi açısından son derece önemlidir. Ağaoğlu'nun liberal tutumu kendisini Cumhuriyet'in devletiyle tanımlamasıyla şekillenmiştir:

> Ben Serbest Fırkaya inkılapçı, demokrat, liberal, devletçi ve Kemalist olarak geçtim. Çünkü inkılabın ta ilk günlerinden inkılap reislerinin maiyetlerinde çalışmış, inkılap matbuatını senelerce idare etmiş, inkılabın resmi organının başında senelerce bulunmuş, inkılap fırkasının ilk nizamnamesini kaleme almış ve müdafaa etmiş, teşkilatı esasiye kanununun tanzimine iştirak etmiş, inkılap fırkasının sekiz sene meb'usu sıfatını taşımış, inkılap fırkası grupunun idare heyetinde bulunmuş bir adam sıfatile diyorum ki: Ben serbest fırka kurulduğu zamana kadar Cumhuriyet Halk Fırkası'nın tamamen liberal, demokrat ve benim kadar devletçi bir fırka olduğu kanaatinde idim (1933g:102-3).

Böylesine ironik bir birleşim aslında, kurumsal yapıdaki değişiklikleri kültürel yapıdaki değişikliklerle uyum içinde götürmedeki tutukluktan kaynaklanan erken Cumhuriyet dönemine özgü kimlik kriziyle açıklanabilir. Bu açıdan, Ağaoğlu'nun yazılarının düz bir okuması yerine, satır aralarına dikkat edilmesi, bir yandan devletin entellektüeli olarak konumunu, diğer yandan devlet çevresinden biraz da zoraki uzaklaşmasının altında yatan nedenleri anlamamıza yardımcı olacaktır. Ağaoğlu'nun yazılarında Cumhuriyet'in devletinin ilkelerine inançla, bu ilkelerin varoluş nedenlerinin oldukça 'özgün' bir okumasının yanyana gittiği söylenebilir. Bu okumanın çerçevesini teşkil eden kavramsal matrisin anahtarı Ağaoğlu'nun tarih anlayışında yatar ki, yukarıda da değinilen muhafazakâr esin kaynağı burada belirginleşir. Ağaoğlu, tarihi her toplumun kendine özgü organik çelişkileri arasında bir uzlaşmaya varmayı amaçlayan sürekli bir arayış süreci olarak görür (1933g:35-7). Tarih, sözkonusu organik çelişkilerden doğan ve her biri daha yüksek bir "terakki" seviyesine işaret eden birbirini takib eden "oluş" aşamalarından oluşur (1933g: 35-40). Daha açmak gerekirse, Ağaoğlu'na göre tarih "yaratıcı tekamülün" sahnesini oluşturur.[12] Bu sürekli akan sahnenin her bir perdesi kendi gerilimini içinde barındıran ayrı bir düzen safhasını temsil eder. Ağaoğlu'na göre ilerlemenin her aşaması daha kompleks çelişkileri taşıyan daha gelişmiş bir düzeni beraberinde getirir:

> ...her "oluş" merhalesinden sonra çıkan tezatlar ve çarpışmalar daha karışık, daha çetin ve daha muaddal oluyor. Çünkü zaten bu tezatlar ve çarpışmalardır ki içtimai teka-

12 Burada Ağaoğlu'ndaki Bergson etkisinden söz etmek gerekir. Nitekim, yukarıda da değinildiği gibi Ağaoğlu'nun Batı düşüncündeki referans noktalarını Fransız aydınlanmasıyla belirlemek (Georgeon, 1996) sınırlı bir değerlendirmeye yol açar. Ağaoğlu için yazı içinde geçen Kıta Avrupası'ndan gelen ilhamın diğer bir noktasını da Bergson oluşturmuştur (Ağaoğlu, 1936a). Bu etkinin detaylı bir çalışması için bkz., İrem, 1996.

> mülün seyir ve devamını temin eder. Ve binaenaleyh her merhaleden sonra gelen nizam tarzı daha mütekamil daha özlü ve daha çapraşık olduğundan doğurduğu tezatlar da daha karışık oluyor (1933g: 40).

Ağaoğlu, devleti ve bireyi düzen ve gerilim arasındaki çatışmanın sahnelendiği bu akışın merkezine yerleştirir:

> Beşeriyet tekamülünün bu seyruretini seyrederken biz daima iki hadisenin yanyana yürüdüğünü görüyoruz. Bir taraftan ferdin mütemadiyen inkişafını, diğer taraftan da bununla muvazi olarak devlet salahiyetlerinin genişlemesini (1933g: 33).

Bu yaklaşıma göre, çelişkilerin rahmini oluşturan bireysel eylem daha fazla ilerlemenin arkasındaki temel unsurdur:

> Bütün bu tekamül merhalelerini, bu "oluş" zaruretlerini ve onların icap ettirdiği devlet salahiyetlerinin vüs'atlenmesini hazırlıyan ferttir; ferttir ki sermayeyi arttırır; tekniği kurar ve bu faaliyeti ile içtimai hayatın bünyesinde değişiklikler husule getirerek yeni tezatların doğmasına sebep olur ve bu ihtiyaçları tatmin ve tezatları bertaraf edecek yeni içtimai vaziyetlerin ve yeni devlet fonksiyonların zuhuru için saha açar (1933g: 40-1).

Öte yandan, devlet, sözkonusu çelişkilerin panzehirinin, diğer bir deyişle ahengin, düzenin, taşıyıcısıdır. Tarih boyunca birey ve devlet arasındaki bu gerilimli etkileşim farklı dönemlerin kendilerine özgü koşullarına bağlı olarak şekil alır (1933g).

Yukarıda kısaca değinilen çerçeve, Ağaoğlu'nun liberal tutum alışıyla bu tutumu Kemalist ilkeler temelinde haklılaştırma çabası arasında yaşadığı tutuklukta bir nebze olsun nefes almasını sağlamıştır. Buna bağlı olarak, Ağaoğlu devlet ve birey arasına ortak payda olarak milleti yerleştirir. Ağaoğlu'na göre ulusun inşası aynı antropolojik kökeni, dili ve kültürü paylaşan insanların arasındaki "cazibe"nin doğal bir sonucudur (1933g: 92). Bu süreç içerisinde devlet, maddi koşulları tarihin akışı içerisinde kendiliğinden yerleşmiş olan ulusal şuurun etik temellerinin kurulmasından sorumludur (1933f). Öte yandan, Ağaoğlu'nda birey mutlak bir kategoriden ziyade milletin bireyi, diğer bir deyişle Cumhuriyet'in vatandaşıdır:

> Serbest ülkenin insanları arasında tesanüt esastır. Bakınız hür olmayan yerlere; orada fertler ve aileler ayrı ayrı yaşarlar, aralarında alaka ve münasebet pek azdır. Vatandaşlar birbirine yabancı kalır, herkes herkese karşı lakayt durur.
>
> Serbest beldede ise esas birliktir, diğerendişliktir. Burada herkesin herkesle alakadar olması, birbirinin mukadderatlarına iştirak etmesi bir düsturdur. Burada vatandaşlık bir ağdır ki içine giren insanlar birbirine bitişik halkalar gibidirler. ...Halkalardan birine arız olan illet derhal diğerlerine akseder, onları muzdarip ve rahatsız kılar ve o illet kalkmadıkça bu umumi ve müşterek rahatsızlık devam eder (1930: 29-30).

Ağaoğlu'na göre birey toplumdan ve milletten bağımsız bir kategori olarak ele alınamaz (1930:105). İşte bu açıdan devlet, birey ve toplum arasındaki karşılıklı sorumlulukların bilincini oluşturmak, ve böylece halihazırda var olan aidiyet hissinin somutlaşması için gerekli zemini hazırlamakla yükümlüdür (1930:110-7; 1933d).

Ağaoğlu'nun hürriyet anlayışı da aidiyet teması etrafında şekillenir. Ağaoğlu bireyin topluma karşı olan sorumluluklarının bilincine varması için hürriyetin gerekliliğini vurgular.

> ...Hürriyet ferdi milletten ayırmaz; bilakis fertlerin yekunundan ibaret olan cemiyet azası arasında kırılmaz ve çözülmez bir tesanüt şebekesi kurar (1933g: 22)

Hürriyetin potansiyel olarak anarşiye dönüşme riskini gündeme getiren görüşlere karşı çıkarak toplumsal düzenin, uyumun ve birliğin ancak "nizamlı hürriyetle" elde edilebileceğini öne sürer:

> Bizim akidemize göre hürriyete alışmış veya alıştırılmış olan muhitlerin tahrikata karşı mukavemetleri hürriyetten mahrum olan muhitlerden daha ziyadedir.
>
> Anarşi ve ihtilaç, muvazenesizlik ve şuursuzluk mahsulüdür. Nizam, intizam ve ahenk şuur eseridir. Şuur ise yalnız hürriyetle açılır (1933b).

Burada yine devlet devreye girer. Ağaoğlu'na göre devlet halkı hürriyet için eğitmek ve böylece Büyük Millet Meclisi'nde hukuki yapısını kazanmış ulusal hürriyeti kültürel alana da taşımaktan sorumludur:

> Hür ve serbest idare usulünün başına geçenlerin bu usulü candan benimsemiş olmaları tabiidir. Zaten usule herkesten ziyade hizmet etmiş oldukları içindir ki onun başına geçebilmişlerdir.
>
> Hürriyete doğru yürüyen bir milletin önünde bu gibi rehberler oldu mu o millet artık istinatgahını bulmuş demektir (1930: 79-80). [13]

Diyebiliriz ki, Ağaoğlu'nun yazılarında insan merkezciliğinden kaynaklanan evrensel hürriyet anlayışı, 'toplum içinde hürriyet'e dönüşür. Ağaoğlu'nda hürriyete atfedilen değer sadece insan merkezci bir perspektiften (hak olarak hürriyet) değil, toplumsal bir perspektiften (görev olarak hürriyet) kaynaklanır. Son tahlilde toplum içinde hürriyet devletin ilkeleriyle belirlenir ve bu ilkelere rızayı gerektirir.

> Halkçı bir cumhuriyet kurmaya muvaffak olan bütün cemaatler bu hürriyetlerin aynı zamanda istimal tarz ve şeklini tanzim ve tesbit etmişlerdir. Fertler yalnız bu şartlara riayet olunmak üzere hürriyeti haiz olabilirler (1933b).

---

13 Ağaoğlu'nun bu yaklaşımı Recep Bey'in (Peker) şu sözlerini onaylamasıyla daha belirginlik kazanır: "Biz düşünen, yazan, söyleyen, çalışan ve kazanan, hürriyeti ve aynı zamanda cemiyeti kurmak ve yaşatmak için lazım olan bütün kayıtları tanıyan devlet otoritelerinin milli şeflerin hükümlerine candan uyan ve inanan disiplinli bir cemiyet kurmak davasındayız" (1933b).

Bireyin hürriyetinin ulusal hürriyetten temellendirilerek toplum içinde hürriyet olarak belirlenmesi, Alman liberal düşüncesinde hürriyete milliyetçi yaklaşımı çağrıştırmaktadır. Leonard Krieger'in "Alman hürriyet anlayışı" ifadesinin -ki bu bireyin hürriyetinin ancak ve ancak ulusun ve tek bir Alman devletinin hürriyeti ile gerçekleşebileceği anlamına gelmektedir- (Krieger, 1972: 278-398), erken Cumhuriyet'in liberal söylemi için de geçerli olduğu söylenebilir.

Ağaoğlu'nun kavramsal matrisinde birey

Ağaoğlu'nun bireyi kavramsallaştırışı yirminci yüzyıl Kıta Avrupası'nda "...liberal bireyciliğin subjektifliğine" karşı entellektüel bir tepkiyi dile getiren şahsiyetçiliğe denk düşer (Dyson, 1980: 172). Ağaoğlu'nun bireyi iki zıt ögeden oluşur: "dış ben" ve "iç ben" (1939).[14] Dış ben klasik liberal teorinin çıkış noktasını oluşturan, kendinden başka hiç bir varlığa karşı sorumluluk duymayan ego-merkezci, çıkar-yönelimli, "özcü" bireyi tanımlar:

> Özcülük, ferdlerin kendi kınları içine girerek orada bükülüp kalmaları, yalnız kendilerile, kendi şahsi menfaatlerile alakadar olarak muhite ve vatandaşların hallerine karşı kayıtsız ve kaygısız kalmaları demektir (1933a).

Öte yandan, iç ben "dayanışmayı" (1930: 30-4), "erdemi" (1930: 61), ve "bilişi" (1933a), ve dolayısıyla Ağaoğlu için ideal "özgeci," ("gayrendeş," altruistik) bireyin özünü taşır (1939). Ağaoğlu için iç ben bireyin iradesinin, dış ben ise aklın bir yansımasıdır (1936a). Klasik liberalizmin akılcı söyleminden uzakta duran Ağaoğlu'na göre bireyin eylemleri, geçmişin bugün üzerindeki izdüşümü olarak daimi bir "oluş" halinde olan iradesinin sonucudur:

> İrade dış benlik altında müteınadi bir oluş halindedir: Şimdiye kadar sanıldığı gibi bu irade, saikler arasında birini tercih eden değildir. Çünkü hiçbir saik olduğu gibi kalmaz ve onu tahrik eden ruhi halet de daima değişir! O halde irade ta ötedenberi oluş halinde bulunarak müteınadiyen kaynayan, yürüyen, istihaleler yapan hatıralar gölgesidir! İrade mazinin hal üzerine yüklenmesinin mahsulüdür. Yaratıcı kuvvette şuurlu olmayan bu iradedir.! O hürdür, serbesttir, yalnız kendine tabidir ve seciye sahibi insanlar, bilhassa bu irade ile hareket ederler (1936a).

"Harekatı milliye"nin halkın bilinçaltının yüzeye çıkışı olarak yorumlanmasına paralel bir şekilde,[15] iç ben bireyin eyleminin altındaki gizil ve "yaratıcı teka-

---

14 Ağaoğlu'nun *Ben Neyim?* adlı bu eseri (altruizmi temsil eden) iç ben ve (egoizmi temsil eden) dış ben arasındaki çatışmayı anlatır. Eserde Ağaoğlu iç beni ve dış beni arasında kurduğu diyaloglarla ilerlemenin ancak altruizmin egoizm karşısındaki zaferiyle sağlanacağına dikkat çeker.

15 "Her büyük ve tarihi hareket gibi bizim bu hareketimiz de menbaında, iptidasında gayri şuuri olmuştur ve yalnız gitgide ve inkişaf ettikçe şuurlaşmıştır ve daha da şuurlaşmaktadır. İhtiva ettiği füyuzat birer birer ve tedricen tezahür ederek hayata yeni yeni istikametler vermektedir.

mül"ü harekete geçirir (1936a).

İkiye parçalanmış bir ben görünümündeki bu tür bir birey portresinin devlet kavramı üzerindeki yansıması, toplumu toplulukçu bir modelle anlamaya çalışan ondokuzuncu yüzyıl Kıta Avrupası devlet teorileri çerçevesine yerleştirilebilir (Dyson, 1980: 143-150). Bu teorilerin ortak paydasını oluşturan ve bireyi "... değerini ve itibarını..." toplumla bütünleşerek gerçekleştirebilen "...toplumun ayrılmaz bir parçası..." olarak alan organik metafor (Dyson, 1980: 165), Ağaoğlu'nun çalışmalarında da göze çarpar. Buradan hareketle bu kavramsallaştırma devlete sadece egemenlik atfetmekle kalmayıp, dış benin karşısında iç benin zaferini müjdelemek üzere Cumhuriyet'in ideal bireyini şekillendirmek rolünü yükler. Burada, liberal düşünce açısından, bu tür bir yaklaşımın Türkiye'ye özgü bir anomali olmadığını belirtmek gerekmektedir. Ondokuzuncu yüzyıl Alman liberal düşüncesinde de ana tema toplumsal bir kategori olarak bireyden ziyade, ideal bireyi (vatandaşı) yaratma "misyonu" ile şekillenmiştir (Smith, 1991: 84). Bunun ideal liberal toplumun kurulmasında bir "olmazsa olmaz" olduğuna inanılmıştır (Smith, 1991: 14). Yine benzer şekilde, Alman liberalizmi rasyonel bireye vurgu yerine, kendisine "içkin" akla sahip toplumla ilgilenmiştir. Bu ise Alman liberal düşüncesinde, eğitime aklın toplumsal bir vasıf olarak gerçekleştirilmesinde temel araç olarak özel bir yer atfedilmesine yol açmıştır (Smith, 1991: 23-5). Bu noktada Ağaoğlu'nun yazılarında gözlemlenebilecek Romantik ifadenin kaynağını bulmak mümkündür. Alman liberal düşüncesinde eğitime verilen önem Romantik gelenek ve organik devlet teorileri üzerinde temellenir. Özetle, amaç bireyin ruhunu mükemmelleştirmektir ve bu da ancak toplum içinde, devletin verdiği eğitimle sağlanabilir.[16]

Yukarıda çizilen kavramsal şema devlet egemen bir entellektüel söylemin liberal kaçamaklarını örneklendirmek amacını gütmüştür. Model entellektüelimizin devlet-muhalefet arasındaki gidip gelmelerinde tarih anlayışı anahtar rolü oynamıştır. Bu açıdan Ağaoğlu'nun iktisadi devletçiliğe karşı çıkışı anlamlıdır. Ağaoğlu devletçiliği devletin nevi şahsına münhasır bir özellik olarak ele alırken, devletin iktisada müdahalesine döneminin özellikleri temelinde karşı çıkar:

> Devlet tabiatile devletçidir. Yani milletin kabul etmiş olduğu nizamı yürütmekle ve bu nizamda zuhura gelen tezatları bertaraf etmekle mükelleftir. Binaenaleyh müdahalenin hudut ve mahiyetini de bu esaslar tayin eder. ...her yerde ve her zaman devletin müdahalesi milli hayatta husule gelmiş olan inkişaflardan doğan tezatları kaldırmak ihtiacından ileri gelmiştir.

...Unutmamalıdır ki, harekati-milliye milletin amaki-ruhundan doğmuştur ve gayri şuuri bir seylap gibi feveran edüb taşmıştır.

...Saniyen, harekatı milliyenin istikameti, veyahut bu günki tabir ile veçhesi, kendi kendine yani gayri şuuri olarak teayyün etti" (1941-2: 19-21).

16 Hans Vorlander, Romantik mirasın Alman liberal düşüncesinde devletin bir "eğitim kurumu" olarak ele alınmasıyla ifade bulduğunu belirtir (Vorlander, 1996: 104).

> Binaenaleyh bu ihtiyaç henüz doğmadan, yani ferdi faaliyetlerin inkişafile milli hayatta tezatlar zuhur etmeden peşinen devletin müdahalesi hem luzumsuz ve hem de zararlı olur (1933g: 61-2).

Diğer bir deyişle, devletin toplumsal "ahenk" ve düzeni yeniden kurmak üzere harekete geçmesini zorunlu kılan iktisadi ihtilafların henüz ortaya çıkmadığını savunurken, dönemin gerekleri doğrultusunda devlete düşen rolün iktisadi alanda aktif bir aktör olmak yerine düzenlemeyle sınırlanması gerektiğini öne sürer. Sözkonusu tarih anlayışı Ağaoğlu'nu Cumhuriyet'in ilkeleriyle barışık tutarken, Türkiye bağlamına özgü birey kavramsallaştırmasını oluşturmasını da sağlamıştır. Ancak, bu kavram klasik liberalizmin evrensel ve soyut ilkelerinden hareket eden bir liberal söylemle yönlendirilmemiştir. Ağaoğlu, bireysel özgürlüğün evrensel kavramsallaştırmasını kendi döneminin siyasi atmosferiyle uygunluk teşkil edecek şekilde 'yerli' bir kavramsallaştırma arayışında kullanır. Bu açıdan Ahmet Ağaoğlu'nun *kendi toplumu için* liberal kimlik arayışı içerisinde bir Cumhuriyet entellektüeli olarak toplumsal mühendislikten de kaçınılmaz bir şekilde nasibini aldığını söyleyebiliriz:[17]

> Biz henüz olmuş bir cemaat değiliz. Biz şekilsiz haldeyiz. Bizde birbirinden ayrılmış ve birbiriyle tezat halinde menfaatler ve fikir cereyanları yoktur. Şimdi bizim için bütün mesele bu memleketi hürriyete alıştırmaktan ibaret olmalıdır (1994: 122).
>
> Halkımız Kurunuvustai (Ortaçağ biçimi) bir zihniyetle en modern müesseseler arasına atıldı. Bu atılış lazımdı, ... Fakat bir şartla: Halkı irşad ve tenvir etmek, yeni müesseseseler ısındırmak, onlara alıştırmak şartiyle (1994:223).

Sonuç yerine

Ahmet Ağaoğlu'nun erken Cumhuriyet dönemi yazılarında şekillenen ve kendisini ister istemez muhalif koltuğunda bulan liberal söylemi 'olması gerekenin' gözlükleriyle bakıldığında gerçekten de kolayca kavramsal tutarsızlıklarından dolayı eleştiriye açıktır (Bakırezer, 1997; Yılmaz, 1993). Ağaoğlu'nda Fransız Devrimi hayranlığının (Georgeon, 1996), İngiliz sistemine göndermelerin (1930: 25-8; 1939: 46-7) ve yine Kıta Avrupa'sındaki klasik liberalizmin bireyine şahsiyetçi karşı çıkışların biraradalığı bu tür değerlendirmeleri haklılaştıran zemini hazırlar. Bu çalışmada ise Ağaoğlu'nun Kıta Avrupa'sı kökenli teoriler ile Anglo-Amerikan demokrasisi arasında gidip gelmeleri tutarsızlıktan çok Cumhuriyet entellektüelinin Batı'daki referans noktalarını tespit etme yolundaki arayışı olarak kabul edilmiştir.

---

17 Burada yazının başında da belirtilen Cumhuriyet entellektüelinin içsel gerilimine dönmek yerinde olacaktır. Bir yandan tarihin her toplumda dönemsel olarak ortaya çıkan tezatlar arasındaki gerilimlerle üretken ve ilerleyen akışına işaret eden model entellektüelimiz, diğer yandan idealize edilmiş ulus-devletin kurucu ögelerini belirlemek ve bunların toplumsal izdüşümlerinin ortaya çıkışını beklemek yerine oluşturulmasının gerekliliğini vurgulamaktadır.

Öte yandan, sözkonusu dönemde 'olanı' günümüze getirebileceği açılımlar açısından incelemeyi amaçlayan bu çalışma, Andrew Vincent'e referansla, Ağaoğlu'nun 'liberalliğini' belirli bir ulusal geleneğe özgülük çerçevesinde ele almıştır (Vincent, 1992: 24-5). Diğer bir deyişle, çalışmanın arkaplanını çizen yaklaşım, model entellektüelimizin düşünsel şemasının halihazırda kurulu 'Batı liberalizminin' temellerinden ziyade, entellektüelin "gelenek, rol ve bağlamın karşılıklı etkileşimleriyle tarihsel evriminden" hareket edilerek değerlendirilmesidir (Eyerman, 1994: ix). Bu tür bir yaklaşım Cumhuriyet'in takip eden yıllarında kendilerine yer edinmeye çalışan liberal entellektüel oluşum(lar)ın doğasını ve sınırlarını anlamak açısından yararlıdır. Nitekim yazının başlangıcında da belirtildiği gibi, *Forum, Yeni Forum* ve *Liberal Düşünce* çizgisine, muhtemelen biraz da rahatsız bir şekilde, oturtabileceğimiz Cumhuriyet dönemi 'liberalliğinin' taşıyıcı entellektüelleri, Ağaoğlu'nda mirasının açıkça gözlemlenebileceği bir sıkıntıyı, yani 'devlet' ile olan ilişkileriyle sahip çıktıkları liberal kimlik arasındaki içsel gerilimi yaşayagelmişlerdir. Bu gerilimi çözmek için referans aldıkları 'Batı'nın seçiminde ise Ağaoğlu'nun Kıta Avrupa'sının farklı teorileri ile Anglo-Amerikan demokrasisi arasında gidip gelmeleri başlangıç noktasını oluşturmuştur.[18] Nitekim model entellektüelimiz siyasi platformdaki kimliğini 'liberalliğiyle" kurarken, devletten (düzenden) de vazgeçememekte ve siyasi kimliğinin düşünsel arka planını muhafazakâr bir "stil"le oluşturmaktadır.[19]

Ağaoğlu'nun devlet-muhalefet sarkacında sallanışı çok partili döneme geçişle beraber liberal zihniyetli entellektüelin Cumhuriyet rejiminin ilkeleri ve Demokrasi miti arasındaki yolculuğuna dönüşmüştür. Liberal söylemin/kimliğin sınırları birbirini takip eden dönemler boyunca düzenin bekasıyla çizilmiştir. Ağaoğlu'nun yazılarında tarihin kavramsallaştırılışında ön plana çıkan ve özellikle tarihin her topluma ve her döneme özgü gerilimleri içinde barındıran doğal bir akış -ki burada nihai oluşuma, ulus-devlet ve modern toplum olarak 'en ileri seviyeye' ulaşılacağına olan inanç göz ardı edilmemelidir- olarak ele alınışında ifade bulan muhafazakâr stil, ulus-devletin ve modern toplumun artık kurulmuş olduğunun kesinleştiği yıllarda düzen demek olan devletin korunmasına gösterilen özenle liberal söylem için "genel bir tutum ve tavır alışa" dönüşmüştür. Bu dönüşüm, *Forum* grubunun 1960 askerî müdahalesini, ve *Yeni Forum* grubunun 1980 askerî müdahalesini alkışlamalarında gözlemlenebilir. Türk liberal geleneğini kurmaya çıkan günümüz liberal entellektüelleri sözkonusu olduğunda ise, devletten kaçışın mirası yok sayma'la sonuçlanmış olması

---

18 Bu yazının sınırlarını aşacağı için sadece takip eden dönem(ler)in liberal entellektüellerinin Anglo-Amerikan eğilimlerinin Kıta Avrupa'sı etkisine son verdiğinden, günümüzde ise bu eğilimin biricik liberal düşüncenin sahibinin sadece bu topraklar olduğuna katıksız inanca dönüştüğünden bahsetmekle yetineceğim.

19 Yazı boyunca da gözlemlenebileceği gibi burada muhafazakârlıktan kasıt, Mannheim'a referansla İrem'in çalışmasında kavramsallaştırılan erken-Cumhuriyet döneminin gelenekçi-muhafazakâr entellektüel oluşumdur (İrem, 1996).

Türk düşünce hayatı açısından bir talihsizlik olarak nitelendirilebilir. Oysa yukarıda da görüldüğü gibi, Cumhuriyet tarihi sözkonusu olduğunda, Ağaoğlu'nun çalışmanın konusunu oluşturan yazıları, liberal zihniyetli entellektüelin hiç de yabancısı olmadığı içsel gerilimlerin hemen hepsini içinde barındırması açısından bir başlangıç noktası oluşturmaktadır. Böylesine bir ikili kaçışın, Cumhuriyet liberalliğinin sürekli 'modernleşen' bir bağlamda karşı karşıya kaldığı sıkıntıların bilincine varma şansı da kaçırılarak, -şüphesiz değişen terminolojilerle- yeniden üretilmelerinden başka bir sonuç vermeyeceği aşikardır. Ağaoğlu'nda *Serbest İnsanlar Ülkesi*'nin kurulması ütopyasının, günümüzde Türk liberal geleneğinin kurulması projesine dönüşmesi liberal entellektüelimizin 'Batı'dan seçtiği referans noktalarıyla girdiği çelişkinin bir örneği değil midir?[20] Nitekim, devletin koyduğu sınırlardan kaçış adına Cumhuriyet'in liberalizminin yerine liberalizmin demokrasisini yerleştirmeye çalışan günümüz liberalliğinin, tek bir Batı liberalizminden bahsedilemeyeceği bir dönemde, *biricik* liberalizmin aktarıcısı olma iddiasıyla kendine yeni sınırlar çizdiği söylenebilir ki, Ağaoğlu'nun 'kendisine ve Türkiye'ye özgü liberal kimlik arayışı göz önüne alındığında, bu tür bir eğilimin bağlamsal gerçekçiliği sorgulanmaya açıktır.

20 Burada bahsedilen referans noktası *Liberal Düşünce* grubunun çekirdeğinin temsil ettiği ve *Yeni Forum* dönemine uzanan Karl Popper, Isaiah Berlin, fakat en belirgin olarak Friedrich A. Hayek çizgisidir. Değinilen çelişki ise Hayek'in, İngiliz topraklarına özgü liberal düşünce ve uygulamaların evrilişine tekabül eden, "kendiliğinden düzeninin" (Hayek, 1978: 119-51), sözkonusu entellektüeller için halen liberal bir gelenek oluşturamamış bir ülkede nasıl *kurulabileceği*, diğer bir deyişle Cumhuriyet devletinin kuruculuğuna karşı alınan tavrın yeni bir kuruculuğa kapılmak riskini taşıyıp taşımadığı sorusu etrafında şekillenmektedir.

KAYNAKÇA

Ağaoğlu, A. (1930) *Serbest İnsanlar Ülkesinde*, Sanayii Nefise Matbaası, İstanbul.

Ağaoğlu, A. (30 Mayıs 1933a). "Özcülük ve Özgecilik (Egoizm ve Altörizm)", *Akın*.

Ağaoğlu, A. (5 Haziran 1933b). "Nizamlı Hürriyet", *Akın*.

Ağaoğlu A. (7 Haziran 1933c). "Türk Entellektüellerinin Zaafları", *Akın*.

Ağaoğlu, A. (15 Haziran 1933d). "Müstakil Meb'usluklar," *Akın*.

Ağaoğlu, A. (21 Haziran 1933e). "Maarifimizin Islahı," *Akın*.

Ağaoğlu, A. (10 Temmuz 1933f). "Milliyetçilik," *Akın*.

Ağaoğlu, A. (1933g). *Devlet ve Fert*, Sanayii Nefise Matbaası, İstanbul.

Ağaoğlu, A. (20 Ocak 1936a). "Yaratıcı Tekamül," *Kültür Haftası*, 59-60.

Ağaoğlu, A. (26 Mayıs 1936b). "Tarihte Sosyal İnkışaf," *Kültür Haftası*, 19: 354-5.

Ağaoğlu, A. (1939). *Ben Neyim?*, İstanbul.

Ağaoğlu, A. (1941-42). *İhtilal mi, İnkılap mı?*, Ankara.

Ağaoğlu, A. (1992a). "Şark ve Garp," *Atatürk Devri Fikir Hayatı I* içinde (83-7). Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Ağaoğlu, A. (1992b). "Milli Şuur," *Atatürk Devri Fikir Hayatı I* içinde (97-101). Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Ağaoğlu A. (1992c). "Milliyetçilik Cereyanının Esasları," *Atatürk Devri Fikir Hayatı I* içinde (115-22). Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Ağaoğlu, A. (1994). *Serbest Fırka Hatıraları*, İletişim Yayınlan, İstanbul. 2. basım.

Ateş, N. Y. (1994). *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu ve Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, Sarmal Yayınları, İstanbul.

Bakırezer, G. (1997). "Batı Medeniyeti Hayranı Bir Liberal Aydının Çelişki ve Sınırları: Ahmet Ağaoğlu," *Toplumsal Tarih* (41), 36-42.

Başar, A.H. (1981) *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye*, A.İ.T.İ.A. Basımevi, Ankara.

Bauman, Z. (1987). *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*, Cornell University Press, Ithaca ve New York.

Bendix, R. (1967). "Tradition and Modernity Reconsidered", *Comparative Studies in Society and History*, 9 (3), 291-346.

Berkes, N. (1960). *The Development of Secularism in Turkey*, McGill University, Montreal.

Çavdar, T. (1992). *Türkiye'de Liberalizm*, İmge Kitabevi, Ankara.

Dyson, K.H.F. (1980). *The State Tradition in Western Europe: A Study of an Idea and Institution*, Martin Robertson Press, Oxford.

Erkul, A. (1982). "Prens Sabahattin", Kongar, E. (der.) *Türk Toplumbilimcileri I* içinde (83-150). Remzi Kitabevi, İstanbul.

Eyerman, R. (1994). *Between Culture and Politics*, Polity Press, U.K.

Frey, F. (1965). *The Turkish Political Elite*, The MIT Press, Cambridge, Mass.

Georgeon, F. (1996). "Ahmet Ağaoğlu: Aydınlanma ve Devrim Hayranı Bir Türk Aydını", *Toplumsal Tarih* (36): 28-35.

Göle, N. (1993). "Liberal Yanılgı", *Türkiye Günlüğü* (24): 12-7.

İlmen, S. (1951). *Dört Ay Yaşamış Olan Zavallı Serbest Fırka*, İstanbul.

İnan, A. Afet. (1988). *Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal'in El Yazıları*, 2. basım, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

İnsel, A. (1990). *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, Birikim Yayınları, İstanbul.

İrem, Celal Nazım. (1996). *Kemalist Modernism and the Genesis of Modern Turkish Conservatism.* Basılmamış Doktora Tezi. Bilkent Üniversitesi, Ankara. [Bu çalışma önümüzdeki sene İletişim Yayınları'nca kitap olarak yayımlanacaktır - e.n.]

Karpat, K.H. (1959). *Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Party System*, Princeton University Press, Princeton.

Köker, L. (1989). "Liberalizm-Muhafazakârlık İlişkisi Üzerine", *Türkiye Günlüğü* (9): 41-9.

Krieger, L. (1972). *The German Idea of Freedom*, The University of Chicago Press, Chicago, Londra.

Öğün, S.S. (1995). "Bir Türkçü - İslamcı Eklemlenme Figürü Olarak Ağaoğlu Ahmed", Öğün (der.) *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye* içinde (195-203). Bağlam Yayınları, İstanbul.

Öncü, Ayşe. (1993). "Academics: The West in the Discourse of University Reform", Heper, M., Öncü, A. ve Kramer H. (der.) *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities* içinde, I.B. Tauris & Co. Ltd., Londra, New York.

Smith, W.D. (1991). *Politics and the Sciences of Culture in Germany: 1840-1920*, Oxford University Press, New York, Oxford.

Trak, A. (1981). "Devlet ve Fert: Gecikmiş Bir Kitap Eleştirisi", *Toplum ve Bilim* (14): 64-83.

Tunaya, T.Z. (1960). *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Yedigün Matbaası, İstanbul.

Tunçay, M. ve Özen, H. (Ekim 1984a). "1933 Darülfünun Tasfiyesi", *Yeni Gündem*: 16-25.

Tunçay, M. ve Özen, H. (Ekim 1984b). "Bir Tek Parti Politikacısının Önlenemez Yükselişi ve Düşüşü", *Tarih ve Toplum*: 6-20.

Ülken, H.Z. (1992). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul. 3. basım.

Vincent, A. (1992). "Liberalism", Vincent (der.) *Modern Political Ideologies* içinde (22-54). Basil Blackwell, Cambridge.

Vorlander, H. (1996). "Is there a liberal political tradition in Germany?", James Meadowcraft (der.) *The Liberal Political Tradition: Contemporary Appraisals* içinde (101-14). Edward Elgar Publishing Ltd., UK & USA.

Yılmaz, M. (1993). "Ahmet Ağaoğlu ve Liberalizm Anlayışı", *Türkiye Günlüğü* (23): 56-71.

Zürcher, E.J. (1991). *Political Opposition in the Early Turkish Republic: The Progressive Republican Party 1924-1925*, E.J. Brill, Leiden, New York, Kobenhaun, Köln.

Ahmet Ağaoğlu and an introduction to the dilemmas of Turkish liberalism

Turkish Republican history has epitomized the course of modernization in a "late-comer" society (Bendix, 1967). In the flow of this course the early-republican era was a period of the crystallization of the legacy of state tradition into a strong state within the process of nation-state building. In this process the intellectual of the republican state was saddled with a double responsibility. He was entitled with the task of formulating the intellectual grounds for the Turkish Revolution, and of inculcating the logic of the new regime in the society. The conceptual framework that the intellectual was to employ in the pursuit of this task had already been determined by the state itself, which was triggered by the aspiration to transcend the social, political and cultural order of the Ottoman past and their symbolic and structural basis and to construct the genuine tradition that awaited re-vitalization.

Liberal discourse which tried to forge itself an identity in Republican Turkey had its first appearance in the political sphere via short attempts at transition to multi-party politics. However, in the case of both Progressive Republican Party (PRP) (November 17, 1924 - June 5, 1925) and the Free Republican Party (FRP) (August 12, 1930 - November 17, 1930) it proved to fail due to the structural dynamics of Turkish politics. While the PRP experience proved the omnipotence of the state vis-à-vis the opposition, the tutelary nature of the FRP ensured an indecisive course of chosing between actual opposition which meant death at birth, and loyal opposition, which meant sacrifice of liberal premises.

The writings of Ahmet Ağaoğlu gain siginificance in this respect. Ağaoğlu, has widely been criticized due to his fallacious liberal self-identification. The reflection of this disposition on the following generations of liberal intellectuals has been a (unconscious?) denial of his legacy. This article aims at drawing an alternative interpretation of Ağaoğlu's writings with special recourse to state-intellectual relationship. The peculiar nature and contextual impasse of the liberal discourse of the Republic is enclosed with reference to Ağaoğlu. Thus, rather than pursuing a negativist course of analysis, the tendency is more towards analyzing the concepts within contexts. As contrary to the general ten-

dency, throughout the article the focus is on Ağaoğlu's conception of history, and not his conceptualization of individual, as the key concept in his structure of thought. It is in this way that a common theme –that unifies the "eclectic approach" which Ağaoğlu tried to construct and transmit in his writings– is encapsulated .

It is concluded that the analysis of 'what is' than 'what ought to be' is more functional when compared to other studies which tend towards negation, in order to provide an insight to the rather 'ambiguous' line of the liberal intellectual in the Republican Turkey. In this respect, Ağaoğlu's hovering between the state and the opposition is taken as a precedent for the uneasy disposition of the following generations of liberal intellectuals which all bear the legacy of the internal tensions that our model intellectual had gone through. The internal tensions in question are related to the tension between the Republican values and the 'myth' of Democracy in the Turkish context. The paper concludes with a remark on implications of this legacy which has been subjected to a (rather conscious) amnesia among the contemporary liberal-minded intellectuals as regards their precedents.

Tasavvuf bahçelerinde dolaşan bir milli kahraman: Necip Fazıl Kısakürek

*Elisabeth Özdalga**

1904'te İstanbul'da doğan Necip Fazıl Kısakürek, genç Cumhuriyetin ilk şairlerindendi. Yirmili yıllarda çıkan *Örümcek Ağı* (1925) ve *Kaldırımlar* (1928) adlı şiir kitaplarının sayesinde edebiyat çevrelerinde kısa zamanda isim yaptı. Necip Fazıl daha onyedi yaşındayken Yakup Kadri Karaosmanoğlu, onun ilk yazdığı şiirlerinden birini okuduktan sonra, O'na "Çocuk, bu sesi nereden buldun?" diye sormaktan kendini alamamış. 1931'de çıkan *Ben ve Ötesi* adlı şiir kitabıyla, ününü daha da pekiştirerek o dönemin iki dev şairinden biri olarak edebiyat tarihine geçti. Diğer büyük isim ise, Nazım Hikmet'ti.

Adı geçen şiir kitaplarından sonra roman, öykü, tiyatro oyunu da yazan Necip Fazıl, 1940'lara gelindiğinde kendini daha çok fikir mücadelesine verdi. O'na göre din, Cumhuriyet döneminde baskı altında tutulmuştu ve bu zulmü kırmak amacıyla İslâm adına bir özgürlük savaşı başlattı. Böylece, adı *Büyük Doğu* olan bir hareketin başına geçerek, hem ülke çapında konferanslar verdi, hem de *Büyük Doğu* dergisinin yazar ve redaktörü olarak mücadelesine devam etti. Başlangıçta yalnızca şair olan Necip Fazıl, hayatını ideolog olarak sürdürdü. Kaleminin etkinliği hiçbir zaman kaybolmayan yazarın, ideolojik yazılarının şairliğinden daha yüzeysel olduğu da bir gerçek. Çünkü, şiirlerinde saklı olan bir dinsel özlemi, ideolojik yazılarında bir siyasî propaganda aletine dönüştürdü.

Bilindiği gibi Necip Fazıl, açık sözlülüğünden dolayı defalarca mahkemelik olup hapishaneye girmişti. Bu tür cezaları göze alacak kadar cesurdu. Zamanla kendi çevrelerince "üstad" lâkabıyla hitap edilen Necip Fazıl'ın sisteme meydan okuması, özellikle gençler tarafından takdir ediliyordu. 1983'te ölümüne kadar hep genç kuşaklara seslenmeyi iyi bilen "üstad", özellikle sağ kesimde çok po-

(*) ODTÜ İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

püler oldu. Necip Fazıl'ın bu kadar sevilen bir lider olmasının sırrı neydi? Başarısının sınırları nelerdi? Bu yazıda bu soruları irdeleyerek bazı ipuçları çıkarmaya çalışacağım.

Necip Fazıl hem İslâmcı, hem milliyetçiydi. Cumhuriyet döneminde genellikle çelişkili olarak algılanan bu iki eylemin, Necip Fazıl'ın getirdiği yorumla illa da birbirlerine ters düşmediği ortaya çıktı. Daha sonra Türk-İslâm sentezine yol açan bu tutumun, Türkiye'nin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra içinde bulunduğu modernleşme sürecinin getirdiği önemli bir kimlik sorununa cevap verdiği anlaşıldı. Şehirlere göç eden insan sayısı artı toplumun geleneksel olarak dayandığı aile ve akraba ilişkileri çözüldükçe, yeni toplumsal bağların ortaya çıkması gerekiyordu. Atatürk'ün özellikle üzerinde durduğu Türk milliyetçiliğinin bu konuda önemli bir katkısı olduğu doğru; ancak dinsel değerlerden uzak olan resmî ideolojinin köy ve kasaba kökenli insanların değerlerine yabancı olduğu da bir gerçek. Necip Fazıl, Batı ve Doğu kavramlarına dinsel değerleri yükleyerek yeni bir kimlik oluşturmayı başardı. Necip Fazıl'la özdeşleşen "Büyük Doğu" sloganı, hem coğrafi bakımdan Batı'ya karşı Doğu'yu temsil ettiği için, hem hayat felsefesi ve kültürel değerler bakımından Doğu'nun derin dinsel inançlarına çağrışım yaptığı için etkili oluyordu. Üstelik Türkler, O'na göre Doğu halkları arasında özel bir konuma sahipti. Osmanlıların yüzyıllarca sürdürdükleri muhteşem devlet iktidarı olmadan, İslâm'ın da bugünkü etkileyici durumuna gelemeyeceğini düşünüyordu. İslâm, Osmanlıların, yani Türklerin sayesinde yayılıp güç kazanmıştı. Osmanlılardan kalan bu değerli kültürel mirasın, gelecek kuşaklara iletilmesini görev bilen insanları eyleme çağırıyordu.

Necip Fazıl'a geniş çevrelerde hayranlık kazandıran bir başka konu ise, dinsel uyanıştır. Necip Fazıl dindar bir çevrede yetişmedi. Dedesi Kahramanmaraşlı bir hâkimdi. Sultan Abdülhamid'e karşı gerçekleştirilen bir bomba saldırısının davasında hakemlik yapmıştı. Ailesi, Osmanlı seçkin tabakasının modern okullarda yetişmiş kesiminden geliyordu. Necip Fazıl da önce Bahriye Mektebi'ne devam etti. Daha sonra Heybeliada'daki okul hayatından vazgeçip felsefe ve edebiyat okumak üzere Darülfünun'a geçti. Türkiye Cumhuriyeti'nin yüksek öğrenim yapmak üzere yurt dışına yolladığı ilk burslular arasındaydı ve böylece genç yaşta Paris'i gördü. Ancak, burada umduğunu bulamayınca kısa zamanda, diploma veya derece almadan, ülkesine geri döndü.

Dinsel çevrelerden uzak, daha çok modern ve laik düşünceleriyle tanınan entelektüellerle arkadaşlık eden Necip Fazıl, yine de insanın en derin varoluş nedenleriyle ilgili sorunları zihninde evirip çevirmeden yapamıyordu. Bu endişe, ilk yazdığı şiirlerinde bile kuvvetlice seziliyordu. Necip Fazıl'ın yenmeğe çalıştığı varoluşçu kaygılar, zamanla daha net bir dinsel meseleye dönüştü. Bu süreç içinde çok önemli ve aslında dönüm noktası oluşturan bir hadiseyi *O ve Ben* adlı kitabında anlatıyor. Yıl 1934 ve Necip Fazıl tam otuz yaşında. Bu arada bir banka memuru olarak çalışan genç şair, bir akşam Beylerbeyi'ndeki evine dön-

mek üzere vapura binmişti. Vapurun salonunda karşı kanapede otururak sürekli gözlerini kendisine diken bir adam dikkatini çekmiş. Necip Fazıl, gazetesini açarak adamın yorulmak bilmez bakışlarından kaçmaya çalışmış, ama nafile. Yabancı yolcunun bakışlarının farkında olmasına rağmen sessizliğini sürdüren Necip Fazıl, en sonunda adamın ısrarına yenik düşüp sessizliği, sigara yakmak için kibrit isteyerek bozar. İlk bakışta mânasız yüz ifadesine karşın, yabancının sözleri, Necip Fazıl'ın kendi hayat çizgisini değiştirecek kadar güçlü ve mânalıydı. Bir tarikat mensubu olan bu adamın tavsiyesi üzerine Necip Fazıl, Nakşibendi şeyhlerinden Abdülhakim Efendi'yi arayarak, bu tanınmış mürşide ölümüyle sona erecek derin bir aşkla bağlandı.

Necip Fazıl'ı meşgul eden kaygılar, aslında iki dünya savaşı arasındaki dönemde bütün dünya edebiyatını saran temalardı. Bu konuda çok usta eserleriyle tanınan Robert Musil adında bir Avusturyalı yazar vardı. Bu sanatçı, *The Man Without Qualities* adlı üç ciltli romanında, modern (bazılara göre postmodern) insanın, hem psikolojik hem sosyal bakımdan nasıl bir parçalanmaya uğradığını çarpıcı ve güçlü ifadelerle anlatır. 1930 ile 1933 yılları arasında kaleme alınıp yazarın başeseri olduğu kabul edilen romanın kahramanı, hayatında her bakımdan başarılı, Ulrich adlı genç bir adamdır. Meslek hayatında değişik alanlarda hep iyi sonuç almış, fakat hiçbirini sevip benimseyememiş. Özel hayatında da aynı kararsızlık sözkonusu olunca, hiçbirinden fazla etkilenmeden çok sayıda değişik kadınlarla ilişki kurmuş.

Tıpkı Avusturyalı yazarın adı geçen romanlarında olduğu gibi, Necip Fazıl'ın eserlerinde de, modern insana sıkıntı veren parçalanma ve ne iyi, ne kötü olduğu belli olmayan beşeri durumlara yönelik kuvvetli bir eğilim vardı. Ancak Robert Musil'den farklı olarak, Necip Fazıl, korkuyla karşılanan boşluğa bir dinsel boyut da ekleyerek, dile getirilmiş güvensizliğe bir çözüm yolunun bulunduğunu da iddia etmekteydi. Bir taraftan parçalanmış insan, diğer taraftan bütün kâinatla bütünleşen, harmoni içinde hayatını sürdürebilen mümin. Din tarihçisi Mircea Eliade'in *homo religiosus* diye adlandırdığı, yani bütün varlığını anlamlı kılan bir dinsel inanca sahip olan insan, Necip Fazıl tarafından bir ideal olarak savunulmaktaydı.

Modern dünyada yabancılık çeken insanlar için Necip Fazıl, bir yandan yeni, bir yandan da yüzyıllarca denenmiş bir yol gösteriyordu. Bu, tasavvuf bahçelerine çıkan yoldu. Kendi hayatından örnekler vererek yaşadığı en derin sıkıntıları dile getiren yazarı çok iyi anlayan insanlar, onun yazıp çizdiklerini kalplerinin derinliklerinde benimseyerek birer hayran olmuşlardır.

Necip Fazıl, insanların varoluş nedenleri arayışına rehberlik yapan herhangi biri değildi. O, aynı zamanda bir kahramandı. Ne kadar büyük ve aşılmaz olursa olsun, önündeki engelleri korkusuzca ve cesurca göğüsleyebiliyordu. Ona karşı açılan sayısız davalar bunun önemli bir kanıtıdır. Mahkemelik olup hapsedilme riskine girmesi, O'nun açık fikirli ve açık sözlü olmasını engellemedi. Sonuna

kadar mücadele etti. Öldüğü zaman aslında bir cezadan dolayı hapishanede olması gerekiyordu, fakat hayli ilerlemiş yaşının verdiği yorgunluk ve halsizlik nedeniyle verilen bir sağlık raporu sayesinde evindeydi.

Necip Fazıl tartışmasız büyük bir şair, modern insanın hâlini hassas bir şekilde kavrayıp en derin boyutlarıyla dile getiren bir yazar ve kolay kolay sarsılmayan, güçlü bir karaktere sahip bir insandı. Ancak, bütün bu olumlu gibi görünen vasıflar, onun hemen idealize edilmesi gereken bir kişilik sergilediğini göstermez. "Üstadı" yakından tanıyanlar bile, onun bütün tesirli yönlerinin yanında, kibirli ve kendini beğenmiş taraflarını da zikrederler. Onun en yakın arkadaşları ve hayranları, üstadlarından nasıl çekinip âdeta korktuklarını anlatırlar. Çok az sayıda insan ona karşı koyup meydan okuyabilmiştir. Bu olguyu sosyolojik bir terimle ifade edecek olursak, Necip Fazıl'ın "mikrogücü", yani *micro-power*'ı çok fazla ve ezici nitelikteydi. Türkiye'nin milliyetçilik kesimine damgasını vuran bu lider, aslında çelişkilerle dolu bir insandı. Bu konuda birkaç örnek vermeye çalışacağım.

Mesela, Necip Fazıl'ın, özellikle gençlere hitap eden kahramanca tutumlarının arkasında, onu yıpratan bir olgu da vardı. Özgüvenini hiçbir zaman yitirmeyen ve kendini diğer insanlardan üstün gören Necip Fazıl'ın, antik Yunan mitolojisinde *hubris* diye bilinen bir saplantının etkisi altında olduğu söylenebilir. *Hubris*, kendini tanrıların yerine koyup, onların buyruklarının üstünde olabileceğini sanan kişiler için kullanılır. Kâinatın sınırlarını aşmaya çalışan insanın cezası da korkunçtu. Örneğin, Prometeus, tanrı olduğu halde, insanlara ateşi ulaştırdığı için bir kayaya bağlanıp karaciğerinin her gün bir kartal tarafından gagalanması cezasına çarptırılmıştı.

Necip Fazıl'ın kişiliğinde *hubris*, fazla gurur veya kendini beğenme yönü çok kuvvetli bir karakter özelliği olarak beliriyordu. Aynı zamanda Allah'a olan inancını ciddiye alan bir insandı. Bu durumda bir çelişki sözkonusuydu. Dindarlığıyla tanınan bir insanın, daha alçakgönüllü olması beklenir. Ancak, Necip Fazıl böyle bir çelişkinin varlığından haberdar değildi. Özeleştirinin önşartlarından biri, kendine başkalarının gözüyle bakabilmektir. Necip Fazıl bunu yapamıyordu; çünkü kendine bakış mesafesi yeteri kadar uzun değildi.

Necip Fazıl'da gözlenebilen başka bir zaaf da, İsveç'in ileri gelen sosyologlarından Johan Asplund'un birkaç sene önce çıkan bir kitabında ifade ettiği "gayri-sosyal, yani iletişimsel olmayan gevezelik" kavramıyla açıklanabilir. "Gayri-sosyal gevezeliği" temsil eden insanlar, hep kendileri konuşurlar, başkalarını konuşturmazlar. Başkalarının konuşması için ara verseler bile, onların söylediklerini pek dinlemezler. Böyle insanların başkalarının üzerindeki etkisi, sanıldığından olumsuzdur. Bunun nedeni de, gayri-sosyal gevezelik yapanların verdikleri çift ve çelişkili mesajlardır. Bir yandan konuşuyor ve dolayısıyla konuştuğu insana birlikte (sosyal) olmak istediğine dair mesajlar veriyor, bir yandan da karşısındaki insana konuşmak için pek şans vermeyip sosyal olmanın ilk şartı

olan iki taraflı iletişimin sağlanmasına engel oluyor. Uzun süre gayri-sosyal gevezelik yapan bir insanın tesiri altında kalmak, depresyona bile yolaçabiliyormuş.

Adı geçen teori, özellikle küçük sosyal gruplar için geçerlidir. Öncelikle geniş insan toplulukları üzerinde tesir yaratmak isteyen bir lider için çok önemli bir zaaf sayılmayabilir. Bazen işe de yarayabilir. Ancak, uzun vadede bir entelektüel hareketin gelişme imkânları açısından değerlendirilirse, bahsedilen içe dönük tavrın olumsuz etkileri hiç de önemsiz değildir.

Lider konusunda Necip Fazıl'ın açık verdiği başka hususlar da vardı. Dinsel değerler uğrunda mücadele eden biri olarak, dini konularda bilgisi aslında yeterli değildi. Necip Fazıl bir din bilgini değildi. Ne kelâm ilmi, ne fıkıh hiçbir zaman okumamıştı. Bildiği yabancı dil de Arapça değil, Fransızca'ydı. Sonuç olarak da bir dinî liderin görevlerini hiçbir zaman üstlenememişti. Liderlik hırsı oldukça güçlü olan birisi için bu durum muhakkak bir engel teşkil ediyordu. Aslında Necip Fazıl bir ikilem içindeydi: bir taraftan sığ ve yetersiz olan din bilgisinin getirdiği sınırlamalar, diğer taraftan, mevcut siyasî düzenin üstadın temsil ettiği eyleme getirdiği yasaklar: Ne din adamlarının arasında, ne de siyasî çevrelerde sağlam bir zemin bulabiliyordu. 1960'ların sonuna doğru daha rahat bir siyasî ortamın ortaya çıkmasıyla birlikte, liderlik görevi üstlenerek mücadeleyi sürdürmek için yeni olanaklar açılır gibi oldu. Nitekim MSP kurulduğu zaman Necip Fazıl bir ara bu partinin üst kadrolarında yeraldı. Ancak bu birliktelik ve iyi ilişkiler uzun sürmedi. Şöhret ve liderliği başkalarıyla paylaşmayı bilmeyen Necip Fazıl, bir süre sonra MSP'den uzaklaşıp MHP'ye yanaştı. "Üstad", aradığı koşulsuz saygıyı, ancak bu partideki genç ve radikal kadroların arasında bulabildi. Böylece ülkenin siyasî hayatında marjinal bir konuma düşen "üstad", şiddete karşı açık tavır almayınca birtakım aşırı milliyetçi gruplara mal edildi (İBDA-C gibi).

Yalnızlığını 1973'te yazdığı bir şiirde bu sözlerle dile getirdi (*Çile*):

Dostlarım ev eşyamdı, bir bir gitti, diyorum
Artık boş odalarda ölümü bekliyorum

Tasavvuf bahçelerinde acımasız siyasi mücadele için yer yok. Ama bir milli kahramanın yolu, Friedrich Nietzsche'nin ifadesiyle *"will to power"*, yani çıplak bir iktidar hırsından geçiyor. Necip Fazıl her iki yoldan ilerlemeye çalıştığı için çıkmaza girdi. Şüphesiz şair olarak Necip Fazıl ender ve tartışmasız bir konuma sahiptir, ama yaptığı siyasî mücadele için aynı şey söylenemez. O nedenle, bugün İslâm adına iktidar zirvelerine koşanlar için Necip Fazıl örneğinin her zamankinden daha anlamlı ve geçerli olduğunu düşünüyorum.

Resmî ideoloji ya da alternatif resmî ideoloji oluşturmaya yönelik iki dergi: Ülkü *ve* Kadro *mecmualarının karşılaştırmalı içerik analizi*

*Hakkı Uyar**

Bu yazıda amacımız, 1930'lar Türkiyesi'nde yayınlanan *Ülkü* ve *Kadro* dergilerinin Kemalizm, tek parti yönetimi, demokrasi, ekonomi, ideoloji, devrim gibi konulara bakışlarını karşılaştırmaktır.

Ülkü ve *Kadro* dergilerini seçmemizin bazı nedenleri vardır. 1920'li yıllar ve özellikle de 1930'lu yıllar Kemalizm üzerine birçok yayınların yapıldığı yıllardır. 1930'larda ilk önce altı ilke CHP programına girdi (1931), ardından da Kemalizm adı altında parti programında yerini aldı (1935). Bunu 1937 yılında altı ilkenin Anayasa'ya girmesi izledi. Böylece, Kemalizm hem parti programında, hem de Anayasa'da yer alarak bir resmî ideoloji niteliği kazandı.

1930'larda birçok kişi, Kemalizmi teorileştirmeye girişti. Böyle bir eyleme girişmeye gereksinim duyulmasının nedeni, parti programında aşama aşama[1] şekillenen Kemalizm hakkında, parti programında yer alan görüşlerin ve başta Mustafa Kemal olmak üzere dönemin liderlerinin görüşlerinin genel bir çerçeve çizmekten, sadece bir iskelet oluşturmaktan öteye gitmemesinden kaynaklanmaktadır.

Ortadaki bu boşluğu doldurmak için, aralarında dönemin politikacılarının yer

---

(*) Dokuz Eylül Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Araştırma Görevlisi

1 1927 yılındaki CHF İkinci Büyük Kurultayı'nda dört ilkenin (Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Halkçılık, Laiklik) parti programında yer aldığını, 1931 yılındaki Üçüncü Büyük Kurultay'da buna diğer iki ilkenin (Devletçilik, İnkılapçılık) eklendiğini ve 1935 yılındaki Dördüncü Büyük Kurultay'da parti programına Kemalizm'in girdiğini görmekteyiz. Buradan da anlaşılacağı üzere, "inkılabın ideolojisi" olan Kemalizmin aşama aşama şekillenmesinde CHP kurultaylarının önemli bir etkisi görülmektedir.

"Partinin güttüğü bütün bu esaslar Kamalizm prensipleridir" (CHP Programı:1935, 3) şeklinde parti programında yer alan görüşten de anlaşılacağı üzere, CHP programının incelenmesi Kemalizmin anlaşılmasında önemli bir ipucu olacaktır.

aldığı bazı kişiler, hem birey olarak hem de ekip olarak Kemalizmin teorileştirilmesine giriştiler. Kemalizm'in içini doldurmaya yönelik bu girişimler yapılırken, yükseköğretim öğrencilerine Devrim Tarihi Dersleri okutulmaya başlandı.

Bu yazıda 1930'lardaki Kemalizmin teorileştirilmesine yönelik girişimlerden ikisini karşılaştırmalı olarak inceleyeceğiz. Bu iki girişim de bireysel girişimlerin dışında olan girişimlerdendir. Kadro Hareketi, "inkılabın ideolojisi"ni oluşturmaya girişirken, onun karşısına CHP Genel Sekreteri Recep (Peker) Bey çıkmıştır. *Kadro* dergisinin sahibi ve kendisi de bir CHP milletvekili olan Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), dergi çıkarmak için CHP Genel Sekreteri Recep Bey'den izin almak ister. Gerekçesi de "mebuslara ve halka Halk Partisinin ilkelerini anlatmak"tır.[2] "Ne işe yarayacak bu dergi sanki" diyen Recep Bey'e Y. Kadri, "Kadro demek, bir partinin fikir Kadrosu, öncü Kadrosudur" yanıtını verir. Recep Bey de "Bu vazife bizimdir, ben sana veremem" der. Bunun üzerine konuyu Mustafa Kemal'e açan Y. Kadri, "Bir dergi çıkarmak istiyorum Milli Mücadelenin ruhunu izah edebilmek için" diyerek, dergiyi çıkarma iznini alır.

Derginin çıkarılmasını İsmet Paşa da desteklemekteydi (AESYS, 1973:82; Karaosmanoğlu, 1967 ve Karaosmanoğlu, 1984). *Kadro*, Mustafa Kemal ve İsmet Paşa'nın maddi desteğini de kazandı: Maarif Vekaleti 600 ve Ziraat Bankası bir miktar abone kaydetti. M. Kemal'in emriyle Çankaya Köşkü de 10 adet abone oldu. İsmet Paşa ise, bizzat dergiye abone olmuştu (AESYS, 1973: 82; Aydemir, 1967: 479).

M. Kemal ve İsmet Paşa maddi açıdan da dergiyi desteklerken, CHP Genel Sekreteri Recep Bey dergiye maddi açıdan destek olmadığı gibi, daha ilk sayıdan (Ocak 1932) itibaren dergiye karşı "mücadele bayrağı" açtı (AESYS, 1973: 83). M. Kemal ve İsmet Paşa'nın *Kadro*'ya sağladığı maddi destek, tek parti dönemi boyunca CHP Genel Sekreterliği'nce başka gazete ve dergilere de sağlanmıştır. Recep Bey Parti Genel Sekreteri olarak Halkevlerine ve Partinin il ve ilçe örgütlerine bazı gazete ve dergilere abone olunmasını "tavsiye" etmiştir. Bu "tavsiye" kararı, tek parti yönetimi koşulları çerçevesinde değerlendirildiğinde

---

2 Y. Kadri bu ilkeleri niçin anlatma gereği duyduğunu şöyle anlatıyor: "Ben bu *Kadro*'yu çıkarırken Halk Partisinin anlaşılmayan bazı ilkelerinin izahı ile meşguldüm. Mesela mebuslara soruyorlardı "Efendim Devletçilik diye bir şey çıkanyorlar, bu ne demektir? Eğer Devlet taraftarı olmaksa, biz zaten tek partiyiz, binaenaleyh bunu ayrıca bir haraket halinde kurmanın lüzumu yok" diye. Baktım bütün meclis Halk Partili, fakat Halk Partisinin ilkeleri hakkında hiçbir bilgileri yok. Bunu izah etmek için çare arıyorduk" (AESYS, 1973: 82).

Kadroculann biraraya gelişi ise tesadüfi değildir. Burhan Asaf (Belge), Y. Kadri'nin kayınbiraderidir. Y. Kadri ile benzer düşüncelere sahip olan ve aynı konu üzerinde çalışan, o sıralarda *İnkılap ve Kadro* adlı kitabını hazırlamakta olan Şevket Süreyya'yı (Aydemir) B. Asaf tanıştırır (AESYS, 1973: 82).

Kadroculann önemli bir bölümü, *Kadro*'nun çıkmasından birkaç yıl önce *Mühit* dergisinde ve *İnkılap* gazetesinde yazmışlar, benzer görüşleri savunmuşlardır (Ertan, 1994: 55-57).

Böyle bir iznin Recep Bey'den alınmak istenmesi anlamlıdır. Bunu, 1931'deki CHF kongresinden ve SCF denemesinden sonra Recep Bey'in Parti içinde "üçüncü adam" haline gelmesine bağlamak gerekir.

"emir" niteliği taşımaktadır. Halkevlerinin, Parti örgütlerinin bu dergi ve gazetelere abone olması, onların ayakta kalmasını sağlamaktadır. Abone olunan gazete ve dergiler tabii ki, Parti politikalarını destekleyen yayın organlarıdır. İlginçtir ki, bu yıllarda Mustafa Kemal ve İsmet Paşa'nın *Kadro*'yu abonelik yoluyla desteklemesine rağmen, Recep Bey Parti Genel Sekreteri olarak Halkevlerine, Parti örgütlerine gönderdiği gizli yazılarda 3 yıl çıkan (Ocak 1932-Ocak 1935) *Kadro*'yu tavsiye etmemektedir. Aynı dönemde Recep Bey'in tavsiye ettiği gazete ve dergiler şunlardır (*CHFKFTUT*, 1933a; *CHFKFTUT*, 1933b; *CHFKFTUT*, 1934a; *CHFKFTUT*, 1934b; *CHFGKFTUT*, 1935): *Akbaba, Anayurt, Çığır, Çocuk Bakımı, Hakimiyeti Milliye, Karagöz, Mimar, Öz Dilimize Doğru, Türk Spor Mecmuası, Ülkü, Ziraat...*

Recep Bey, Kadrocularaa olan tepkisini M. Kemal'e şikayet etmek suretiyle gösteriyordu. Dergide çıkan yazılardaki yarı sömürge, planlı ekonomi gibi kavramları şikayet konusu yapıyordu. Yapılan her şikayet sonrasında Kadroculann "Çankaya'daki elçisi" Y. Kadri, M. Kemal'e gidip, şikayet konusuna yönelik açıklamalarda bulunuyordu.[3] M. Kemal'e *Kadro* hakkında yapılan şikayetlerin ne kadar çok olduğunu, Y. Kadri'nin 1931-1934 yılları arasında M. Kemal'le 31 kez görüşmüş olması göstermektedir (Ertan, 1994: 61-62; *Atatürk'ün Nöbet Defteri*, 1955).

Recep Bey, *Kadro*'nun oluşturmaya çalıştığı "inkılabın ideolojisi"ne karşı, kendi çevresinde ve doğrudan Partiye bağlı bir yayın organı olan *Ülkü* dergisinde[4] "inkılabın ideolojisi"ni oluşturmaya yöneldi.[5]

Ülkü ve *Kadro* dergilerinde, sistemli bir şekilde oluşturulmaya çalışılan Kemalist ideolojiye her iki derginin bakış açılarında benzerlikler olmakla beraber, bazı önemli farklar da vardır. *Ülkü* dergisi, *Kadro* dergisinin "inkılabın ideolojisi"ni oluşturmaya yönelik girişimine bir "alternatif" niteliği taşımaktadır.[6]

---

3 Recep Bey ve etrafındaki kişilerin Y. Kadri'ye karşı aldıkları tavır ileri boyutlara da ulaşmıştır. Örneğin Y. Kadri'nin katılmadığı bir toplantıda, Halk Partisinden Y. Kadri'ye "ültimatom" niteliğinde bir mektup verilmesi ve "ya bizdensin, ya değilsin" denilmesi dahi planlanmıştı (*AESYS*, 1973: 83).

4 *Ülkü* dergisi, Halkevleri merkez yayın organıydı. Derginin adını Atatürk koymuştu. İlk sayısı Şubat 1933'te Halkevleri'nin birinci kuruluş yıldönümünde yayınlandı. Demokrat Parti'nin 1950'de iktidara gelmesine kadar yayınını sürdürdü.

5 İnkılabın ideolojisini oluşturmaya yönelik *Ülkü* dergisinin yayınlanmasından sonra, yükseköğretim kurumlarında Devrim Tarihi Dersleri okutulmaya başlandı. Recep Peker, Mahmut Esat Bozkurt, Yusuf Hikmet Bayur ve Yusuf Kemal Tengirşenk'in okuttuğu bu derslerde Kemalizm üzerine tam anlamıyla bir ittifakın oluşmadığı görülmektedir. Örneğin Bozkurt, ihtilal deyimini kullanırken ve ekonomik alana büyük önem verirken, Peker'in yaklaşımı daha farklıdır. Peker, ihtilal yerine inkılap deyimini kullanmaktadır (Uyar, 1993; Akşin, 1994-1995).

6 *Kadro* dergisinin yayınlanmasını ve CHP ile olan ilişkisini İlhan Tekeli-Selim İlkin şöyle değerlendirmektedir: Kadrocular, "Kadro" adıyla ortaya çıkarken "iktidan denetliyen CHP ve bunun da bir siyasal eliti" olan kesime karşı "yeni bir kadrodan söz etmekle gerçekte var olan siyasal eliti bir ölçüde yadsımakta ve onun yerine adaylığını koymuş olmaktadır" (Tekeli-İlkin, 1984: 39-40). Kadroculann soyunduğu siyasal elitliğe karşı "Partinin siyasal eliti ise aynı yıllarda *Ülkü* dergisini çıkararak C.H.Partisinin ideolojik çizgisini savunmuşlardır" (Tekeli-İlkin, 1984: 40, 12 nolu dipnot).

Kadro ve *Ülkü* dergilerinin kısmi bir karşılaştırması devletçilik açısından yapılmıştır (Canıvar-

Kadro dergisinde Kemalizme sosyo-ekonomik bir yorum getirilmeye çalışılırken,[7] *Ülkü* dergisinde ise, Kemalizme sosyo-kültürel bir yorum getirilmeye çalışılmıştır.[8]

Her iki dergiyi bazı temel noktalarda karşılaştırmalı olarak inceleyelim:

Amaç

Kadroculaların yapmaya çalıştığı Ş. S. Aydemir'e göre şuydu (Aydemir, 1967: 482):

"1. Bir milli kurtuluş hareketi olarak Türk inkılabının sosyal ve ekonomik karakterinin ve istikametlerinin izahı.

2. Ortadoğu'da milli kurtuluş hareketlerimizin izahı."

Türkiye'nin bir "inkılap içinde" olduğunu ve bunun durmadığını belirten Kadrocular, Türk İnkılabı'nın "kendisine temel ve bütün bize benzer ülkelere örnek olacak, bütün fikri unsurları ihtiva" ettiğini, ancak bu unsurların "bir ideoloji sistemi içinde, işlenmemiş, formülleştirilmemiş" olduğunu belirtmektedir. Eğer "... bu sistem belirmez ve bu sisteme sözcü, icracı olabilecek bir Avangard, yani öncü ve ileri bir kadro tarafından benimsenmezse, bu İnkılap hareketi bir gün, bir Oligarşi çıkmazı, menfaatçılığı içinde, bozulur, soysuzlaşabilir". Bunu

---

Heper, 1976-77: 9-13).

Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi, *Kadro* dergisinin tıpkıbasımını ve *Ülkü* dergisinden de seçme yazıları yayınlamıştır (*Kadro* 1932 cilt: 1 (Tıpkıbasım), 1978; *Kadro* 1933 cilt: 2 (Tıpkıbasım), 1979; *Kadro* 1934 cilt: 3 (Tıpkıbasım), 1980; *Ülkü Seçmeler* (1933-1941), 1982).

7 Kadroculaların bu girişimleri birçok çevreden tepki görmüştür. CHP içerisinde sadece Recep Bey değil, İş Bankası grubu da *Kadro*'ya karşı çıkmıştır. *Kadro*'nun çıkmaya başladığı tarihlerde İş Bankası grubunun temsilcisi Celal Bey (Bayar), İktisat Vekili olmuştur. Şevket Süreyya, Celal Bey'in İktisat Vekili olduğu döneme ilişkin şunları söylüyor:

"... Sayın Celal Bayar İktisat Vekili idi ve görüş farkları belirdi. *Kadro*'da açık mektup neşrettik kendisine ve Millet Meclisi kürsüsünden bize yapılan ithamları cevaplandırmasını istedik. Çünkü, Millet Meclisi kürsüsünden aleyhimize açıkladığı konular doğrulanmadı.

Olaylar bizi haklı çıkarıyordu. Celal Bayar Millet Meclisi kürsüsünden yabancı mütehassıslar çağıracağını ve onların verecekleri raporları gelip Meclis huzurunda beyan edeceğini ve bu suretle *Kadro*'da ileri sürülen görüşlerin yanlışlığının sabit olacağını söyledi. Mütehassısların raporları aksine bizi daha fazla kuvvetlendirdi'" (*AESYS*, 1973: 73).

Kadroculara yönelik tartışma CHP'nin yayın organı olan *Hakimiyeti Milliye* gazetesine de yansımıştır. Aka Gündüz *Kadro*'yu eleştiren bir yazı yazmış; gazete ertesi günü bu yazıyı tekzip etmiştir. Çünkü gazetenin başyazarı Falih Rıfkı (Atay) Kadroculara desteklemekteydi ve Kadrocular Burhan Asaf *Hakimiyeti Milliye*'ye yazılar yazmaktaydı. Bu tekzip üzerine Aka Gündüz gazeteden istifa etmiş, ancak bu istifayı Recep Bey önlemiştir.

Kadro'ya CHP dışından da tepkiler gelmiştir. Kadroculaların Ağaoğlu Ahmet, Hüseyin Cahit (Yalçın), İsmail Hakkı (Baltacıoğlu) vd. kişilerle giriştikleri polemikler basında uzun süre geniş bir şekilde yer almıştır (Ertan, 1994: 157-223).

8 1933-1950 yılları arasında 17 yıl çıkan *Ülkü* dergisi, üç ayrı dizi halinde çıkmıştır. Şubat 1933-Ağustos 1941 tarihleri arasındaki ilk seri önemlidir. 1937 yılına kadar derginin imtiyaz sahibi Nusret Kemal Köymen, umumi neşriyatı idare eden Necip Ali Küçüka ve CHP'nin dergi sorumlusu da Recep Peker'di. 1937 yılında itibaren derginin genel sorumlusu Mehmet Fuat Köprülü olmuştur (*Ülkü Seçmeler*, 1982: V, Zerrin Bayraktar ve Cem Alpar'ın yazdığı Sunuş'tan).

Bu makalede *Ülkü* dergisinin 1937 yılına kadar olan sayıları incelenecektir.

önlemek için "bizim neslimizin aydınlarına düşen vazife, birtaraftan bu inkılap'ı bilimsel bir metod ve formülleştirici bir dünya görüşü içinde, sağlam prensipler halinde işlemek, derlemek ve yaymaktır" (AESYS, 1973: 67).

Kadro'nun çıkışından bir yıl sonra çıkan *Ülkü*'nün adını M. Kemal koymuştur. Gazi M. Kemal imzasıyla "Ülkü'ye" verdiği fotoğrafa şunları yazmıştı: "'Ülkü'den, Öz ülkümüzü yayma yolunda, kutlu verimler beklerim".[9]

Ülkü'nün yayınlanmasından sonra CHF Katibiumumiliği'nin abone olmak isteyen parti teşkilatına 9 Mart 1933 tarihinde gönderdiği yazıda "Cumhuriyet Halk Fırkası umumi idare heyeti karar ile Ankara'da "*Ülkü*" adlı bir kültür mecmuası neşrine başlanmıştır. Mecmua Cumhuriyet Halk Fırkası prensiplerine uymayan ve bu prensiplerin aksini yaymak maksadı ile yazılan yazıları almayacaktır. "*Ülkü*" bu esas içinde memleketin en muhtaç olduğu fikri teşkilatlanma yolunda çalışacak, memleketin bütün, yazan, okuyan ve düşünenleri arasında fikir ve heyecan bağı olacaktır" denilmektedir.[10]

Recep Bey, *Ülkü*'nün 1. sayısına yazdığı "*Ülkü* Niçin Çıkıyor" adlı yazıda, derginin "büyük davaya inananların, buna Türk cemiyetini inandırmak, toplu ve heyecanlı bir millet kütlesi yaratmak" amacıyla çıktığı belirtilmektedir (*Ülkü*, 1933:1-2).

Ülkü'nün önde gelen yazarlarından Nusret Köymen'e göre, Türk aydınına düşen en büyük görevlerden biri "Kemalizm'in ilmini yapmak ve politika üzerinde her müsbet bilgi şubesinde çalışıldığı gibi ilim metodlarile çalışmaktır" (Köymen, 1936: 323-324).

Sosyalizm

Kadrocular, diyalektiği kabul etmekle beraber, Marksizmi reddetmektedirler. Marksizm'deki Burjuvazi-İşçi sınıfı çelişkisini yetersiz görmektedirler. Kadrocular göre, 3 temel çelişki vardır (AESYS, 1973: 67):[11]

1. Sanayileşmiş ülkelerde Sermaye-Proletarya arasındaki sınıf kavgası.
2. Sanayileşmiş ülkelerin kendi aralarındaki pazar ve sömürge kapma yarışı.

---

9 M. Kemal'in 23.1.1933 tarihli bu fotoğrafı, *Ülkü*'nün 1. sayısında yayınlanmıştır. M. Kemal Cumhuriyetin 10. yılında *Kadro*'ya da "iltifat"ta bulunmuş ve bu *Kadro*'nun Ekim 1933 tarihli sayısında yayınlanmıştır: "Hatırlıyorum ki, *Kadro* intişar ederken maksadının Türk milletine has meslek ve metodun millet ve memlekette teessüs ve inkışafına hizmet olduğunu yazmıştı. *Kadro*'ya bu maksadında geniş muvaffakiyet temenni ederim ("Gazi Hazretlerinin *Kadro*'ya İltifatları", 1933).

10 CHF Katibiumumisi Recep Bey'in gönderdiği bu yazıda, *Ülkü*'nün "Büyük ülkü yolunda yürüyeceklere bir fikir arkadaşı olmak üzere çıkan mecmuaya abone olmanızı ve onu muhitinizde yaymaya çalışmanızı dilerim" denilmekteydi (*CHFKTUT*, 1933b: 61).

11 Görüldüğü gibi Kadrocular, sermaye-proletarya çelişkisini sadece sanayileşmiş Batı ülkeleri için kabul etmektedirler. Bu tarihlerde dünyanın önemli bir bölümünün sömürge olduğu dikkate alınacak olursa, bu çelişkiyi Kadrocuların yetersiz gördüğü ve Kadrocuların sanayileşmiş ülkelerle sömürge ülkelerin çelişkisini temel aldıkları açıkça ortaya çıkar. Burada da görüldüğü gibi Kadrocuların ideolojilerinin temeli ekonomiye dayanmaktadır.

3. Sanayileşmiş ülkelerle sömürge/yarı sömürge ülkeler arasındaki Milli kurtuluş mücadelesi çelişkisi.

Kadrocular, "Milli Kurtuluş hareketleri"nin öncü ideologları olarak, milli kurtuluş hareketlerinin "herhangi diğer bir akımın veya çelişmenin peyk'i, tabii, rezervi değildirler. Kendi özellikleri ile, hem de cihan ölçüsünde, müstakil bir hareketin, hem kendisi, hem öncüsüdür" (AESYS, 1973: 65-66). Burada Kadrocular, Marksizmin ve SSCB'nin etkisinde olmadıklarını, "özgün" ve "evrensel/üçüncü dünyacı" bir ideolojinin öncülüğünü yaptıklarını belirtmektedirler.[12]

Ülkü dergisinin yayın yönetmeni Necip Ali Küçüka şunları söylüyor (Çağlar, 1988: 1927): "Bütünlük fikrini kabul etmekle nasıl ferdiyetçilikten uzaklaşıyorsak; şahsiyeti tasdik etmekle de sosyalistlerden ayrılıyoruz. Biz, milli varlığımız içinde kütleleşmek ve en temiz bir tesanüt havası içinde hedefe yürümek istiyoruz".

Sınıf temeline dayanan ve ulus kavramını kabul etmeyen, "beynelmilelci" olan sosyalizm Recep Peker'e göre, "bizim halkçı vasfımız"a uymaz. "Bizim tanıdığımız mücadele ulusun bütün kuvvetlerini, ona dışardan saldıranlara karşı kullanmaktır. Yoksa ulusun içerisinde herhangi bir sınıf ve meslek farkı gözeterek birini ötekine kırdırmak bizim prensiplerimize uymaz" (Peker, 1984).

Devletçilik

Devletçilik konusu 1930'lu yılların en çok tartışılan konularının başında gelir. Devletçiliği tek parti ortamında hemen herkes benimsemekle beraber, herkesin devletçilik anlayışı birbirinden ayrılmaktadır. Bu ayrılığın bir örneğini de Kadrocular ve Ülkücüler arasında görmek mümkündür. *Ülkü* dergisinde devletçilik hakkında "pragmatik bir yaklaşım benimsenmekte ve ekonomik kalkınma üzerinde durulmakta"dır. *Kadro* dergisinde ise, "kalkınma sorunları sınıf sorunları ile içiçe ele alınmaktadır" (Canıvar-Heper, 1976-77: 9).

Kadro ve *Ülkü* dergilerinde yer alan devletçilikle ilgili görüşler üç temel noktada birbirinden ayrılmaktadır (Canıvar-Heper, 1976-77: 10):

1. Devletçilik politikasını gerektiren nedenler,
2. Devletçi ekonomi politikasında devlet sektörünün rolü,
3. Devletçi ekonomi politikasında özel sektörün rolü.

Ekonomik gelişmeyi sınıfsız topluma ulaşma düşüncesinden ayrı olarak ele almayan *Kadro* dergisinin yazarlarından Vedat Nedim'e (Tör) göre, "İleri teknikli bir Türk iktisadiyatı ve sınıfsız ve tezadsız bir Türk milleti ancak devletçi bir iktisat siyasetinin eseri olacaktır" (Canıvar-Heper, 1976-77: 10).

Kadrocular, devletçiliği sınıf kavramını yok ederek sınıflararası çatışmayı ön-

---

12 Kadrocular, Marksizme karşı açık tavırlarına rağmen komünistlikle suçlanmaktan kurtulamamışlardır. Bunun nedenlerinden biri onların büyük bölümünün Marksist bir geçmişten gelmiş olmalarıdır. Ayrıca Kadroların "resmî söylem"in dışında daha koyu ve sistemli bir devletçilik anlayışına sahip olmaları da bunda etkili olmuştur.

leyecek bir politika olarak kabul etmektedirler. Kadrocular özel sektörün işlevini büyük ölçüde kısıtlamayı önermektedirler. Özel sektör sadece küçük kapsamlı girişimlerden ve perakende ticaret yapan şirketlerden ibaret kalacaktır (Canıvar-Heper, 1976-77: 11-13).

Ülkü dergisinde hızlı ekonomik kalkınma için devletçi bir ekonomi politikasının uygulanması savunulmuştur. Devletçiliğin sınıflararası çatışmayı önleyecek yönüne Kadroculara göre çok daha az önem verilmiştir. *Ülkü* dergisinin öndegelen yazarlarından Nusret Kemal Köymen'e göre; "Liberal iktisat denilen ticarette ferdi kar ve hürriyet rejimi, yaptığı hatalar uzun gidişte tabiat ve cemiyet kanunlarının silsilesi ile düzeltilse bile, medeniyet yolunda kaybedilen zaman ve birçok emeğin ve birikmiş servetin heba olması bakımlarından çok ziyanlıdır. (...) Bu hakikatlerin birçok acı tecrübelerden sonra anlaşılmış olmasıdır ki, son senelerde bütün ileri memleketlerde planlı ve devletçi iktisat görüşünü kuvvetlendirmiştir" Köymen, 1934: 16; Canıvar-Heper, 1976-77: 10).[13]

Nusret Kemal'in yazısında kişisel kazanç elde etme düşüncesinin ve sınıfsal yaklaşımların kalkınmayı, modernleşmeyi engelleyici unsurlar olduğu ileri sürülmektedir. Devletçiliğin sınıf çatışmasını önlemesi gerektiğine ilişkin bazı görüşleri bu yazıda kısmen de olsa görmek mümkündür (Köymen, 1934: 17; Canıvar-Heper, 1976-77: 10):[14]

"Bir cemiyetin bütün iktisadi faaliyetlerini sınıf münafereti doğurmıyacak şekilde nizamlandırmak, bu faaliyetlere tezatsız ve rasyonel bir şekilde birbirini tamamlamak şuurunu vermek, ticarette ferdi karla beraber cemiyete hizmet ahlakını kurmak, cemiyetin bir kül olarak kendine yeterliliğini ve beynelmilel iş bölümünde rolünü kendine en uygun şekilde yapmasını temin etmek".

Ülkü dergisinde yer alan yazılarda, *Kadro*'ya nazaran özel sektöre çok daha geniş çalışma alanı tanınmaktadır. *Ülkü*'ye göre, özel sektör devletin kuracağı temel sanayi kolları aracılığı ile daha geniş iş olanaklarına sahip olacaktır (Canıvar-Heper, 1976-77: 12).

Liberalizm

İnkılap'ın (Türk İnkılabı'nın) "liberal bir oluş" olmadığını belirten Kadrocular, örgütlü azınlık bir *Kadro*'nun örgütsüz, şekilsiz geniş kitlelere hakim olmasını; bu kadro'nun ekonomik olarak geri ve yarı sömürge bir ülkede "iktisaden ve si-

---

13 Cumhuriyetin ilk yıllarında köycülük düşüncesinin ideolojisini oluşturmaya girişen Nusret Kemal Köymen için bkz. (Üstel, 1990: 47-51). Anılarında anlattığına göre Berkes, bir Orta Anadolu köyüne araştırma yapmak için bir ekiple giderken yanında Ankara Halkevi'nin köycüleri ve bu arada Nusret Köymen de vardır. Berkes, Köymen için şunları söylüyor: "*Ülkü* dergisini yöneten, Kolej mezunu ve çok iyimser bir genç olan Nusret Köymen şık bir golf pantalon ve çoraplarla geliyordu. O zamanın en medeni "köycüsü" oydu. Adından da belli" (Berkes, 1997: 90).

14 Nusret Kemal'e göre, planlı iktisatın iki şekli vardır: Diktatör plan ve demokrat plan. Türkiye'de uygulanan plan demokrattır.

yaseten güçlü bir Milli Ekonomi, Plan ve planlı bir Kültür temeli" sağlamasını önermektedirler. Böyle bir ülkenin elinde sömürülecek sömürgeler ve yabancı sermaye olmadığı için, kalkınma "milli sayin seferberliği" ile sağlanacaktır (AESYS, 1973: 67-68).

Recep Peker'e göre, liberalizm özellikle ticaret serbestliği bakımından, yurttaşların üzerinde "tahakküm aleti" olarak kullanılmak istenmiş ve bu nedenle de "saffetini ve samimiyetini" kaybederek bozulmaya başlamıştır. Sermayeciler, hammadde üreticilerini ve tüketicileri "istismar" etmektedirler (Peker, 1984: 26-27).

R. Peker, 6 ilkenin anayasaya girdiği 5 Şubat 1937 tarihinde, TBMM'de bu konuda görüşmeler yapılırken altı ilkenin karşıtı olan düşüncelerin propagandasının yapılamayacağını belirtmektedir (Büyük Millet Meclisi'nde, 1937: 15):

"... şimdiden sonra ... Cumhuriyetçiliğin nakızı olan saltanat lehine bir hareket; hiçbir kimseden bir hareket sadir olamayacağı gibi, Teşkilatı Esasiyenin umumi bünyesinin teyidatı altında olarak milliyetçiliğin nakızı olan beynelmilelcilik ve halkçılık nakızı olan imtiyazcılık ve sınıfcılık ve devletçiliğin nakızı olan liberallik, laikliğin nakızı olan klerikallik ve inkılapçılığın nakızı olan irtica lehinde hiçbir faaliyet yapılamayacaktır".

Peker, TBMM'de anayasa değişikliğine ilişkin görüşmeler yapılırken "liberalizm" hakkında şunları söylüyor (Büyük Millet Meclisinde, 1937: 18):[15]

"Bugün liberalizm her yerde ya çökmüş, tarihe intikal etmiş veyahut da sarsıntı nöbetleri içinde can çekişmektedir. Hayata yeni doğmuş olan Türkiye Devletinin hayatı için liberalizm çok fena ve zararlı bir unsurdur. Bugün liberalizm demek hukuk bakımından bir anarşi; ekonomi bakımından da bir kısım yurtdaşları diğer yurtdaşlara istismar ettirmeye açık bir kapı demektir. Bu, sade yeni ve nizamlı bir Devlet kurup işletmek yolunda olan bizler için değil, asırlık devletler için bile bir afettir".

Ülkü dergisinin yazarlarından Aydoslu Sait, "Milliyetçi ve Taazzuvcu İktisat" sistemini önerirken (Aydoslu, 1933a: 201-208; Aydoslu, 1933b: 276-282; Aydoslu, 1933c: 440-452), "İktisadi sahada fertçiliğin tezahür şekli olan liberalizm, her gün gerilemektedir. Bu gerilemek değil, hatta umumi bir iflastır" demekteydi (Aydoslu, 1933b: 282).[16]

---

15 Recep Peker, *Europaische Revue* gazetesinde çıkan "Volk=und Staat=Verdung" adlı yazısında Liberal devlet'in yerini Ulusal devlet'in aldığını belirterek şunları söylüyor: "Liberal devlet müessesesi eskimiştir. Bu devletin hiç bir şeyi müdafaa edemiyen ve hatta bizzat kendisini bile müdafaadan aciz olan anarşik bünyesi içinde doğan beynelmilelci sınıf devletleri kurmak fikirleri de ihtiyarlayor, hayatiyetini kaybediyor. Sosyal teşkilat arasında bir başka türlü beynelmilelci unsur olan din nüfuzu da devlet varlıklarından yavaş yavaş siliniyor.Feodal devletten liberal devlete ve liberal devletten sınıf devletine geçiş devirleri artık tamam olmuş gibidir. (Ulusal devlet) tipinin hayata doğuşunu müjdeleyen ilk ışıklar yakın istikbalin bütün ufukları boyunca seziliyor".
Bu yazının Türkçe çevirisi için bkz. (Peker, 1936).

16 Berkes'in anılarında anlattığına göre, Aydoslu Sait yazılarında ve konferanslarında özellikle belirtmekten kaçınmasına rağmen, özel konuşmalarında "aşırı" ve "katıksız sağ görüşlü" biriydi ve

Faşizm

Faşizmin sömürgeci bir ülkede ortaya çıktığını belirten Ş. Süreyya, faşizmi "bir devlet istibdadı şeklinde bir sınıf ve zümre istibdadı" olarak tanımlamaktadır. Faşizm, "emperyalist"tir; "millet üstünde ve millet aleyhine bir mütegallibe nizamı"dır; "millet dışı"dır; "ne bir milli inkılap", "ne de bir milli hareket"tir (Aydemir, 1990: 179).

Kadrocular faşizmi genellikle dış politikadaki emperyalist ve yayılmacı politikaları nedeniyle eleştirmektedirler. Faşizmin iç politikadaki baskıcı uygulamaları, totaliter devlet anlayışı Kadroculara pek rahatsız etmemektedir. Kadroculaların faşizm konusundaki rahatsızlığı, sanayileşmiş ülkeler ile sömürge ve yarı sömürge ülkeler arasındaki çelişkinin çözümüne hizmet etmemesinden ve hatta bu çelişkinin sömürge ve yarı sömürge ülkeler aleyhine genişlemesine neden olmalarından kaynaklanmaktadır (Ertan, 1994: 145; Bostancı, 1990: 132-141; Yanardağ, 1988: 142-148; Tunaya, 1960: 178-179).

Recep Peker, faşizmin "sınıf inkılabı"na karşı bir "reaksiyon" olarak ortaya çıktığını belirtmekte ve buna İtalya, Almanya, Macaristan gibi ülkeleri örnek olarak göstermektedir (Peker, 1984: 47-54).

Nusret Kemal Köymen, Nasyonal Sosyalizm ve faşizmin dış politikada emperyalist ve yayılmacı yönlerine karşı çıkmakta ve eleştirmektedir. Köymen'e göre, Nasyonal Sosyalizm iç politikada "komşu(nun) komşuya, evlat(ın) babaya düşman olduğu" bir sistemdir (Üstel, 1990: 50).

Demokrasi

Ş. S. Aydemir, Ağaoğlu Ahmet ile girdiği polemikleri değerlendirirken, 1930'larda "klasik demokrasi"ye karşı olduğunu belirtmektedir (AESYS, 1973: 72). Aydemir'in klasik demokrasi'den kastettiği Batı tarzı temsili demokrasi/liberal demokrasi'dir. Aydemir'e göre, klasik demokrasi "ana ilkeleri ve müesseseleri ile Batı'da artık verebileceğini vermiş" ve Batı ülkeleri dışındaki ülkelere ise "artık bir şey vadetmemektedir" (Aydemir, 1990: 145).

Burhan Asaf'a (Belge) göre, Demokrasi "hattızatında ve kendi manası içinde mevcut değildir" ve yine demokrasi "kapitalizmin siyasi ve idari kılıfından ibarettir" (1932:28).

Anti-demokrat ve tek şefçi söylemleri olan Kadroculaların söylemleri ile R. Peker ve *Ülkü* grubunun söylemleri birbirine benzemektedir. Peker'e göre, parlamentarizm'in yol açtığı "keşmekeş" sonucunda "milletlerin ilerleyişinde, maksada gidişte sürat isteyen bir devirde, idare ve siyasal birliğini bozucu ve hatta körletici tesirler" ortaya çıkmıştır (Peker, 1984: 28).

"Nazi" sempatizanıydı. Aydoslu Sait ve grubu, Kadroculaların "kızıllar" olduğunu CHP yöneticilerine "sezdirmek için sistemli çaba harcıyorlar"dı (Berkes, 1997: 74, 96).

Türkiye'de egemenliğin kayıtsız şartsız ulusun olduğunu ve halkın devlet idaresine sadece seçimlerde oy kullanarak değil, parti kongrelerinde dileklerini, şikayetlerini söyleyerek de katıldığını belirten Peker, "biz esasta demokrat fikirlerin aleyhinde olmadan ve demokrasiyi milli varlığın korunması süzgecinden tasfiye etmenin yolunu bularak bir milli devlet kurmanın kabil olduğu davasını güdüyoruz" demektedir (Peker, 1936).

Sonuç

Otoriter ve totaliter ideolojilerin ağırlık kazandığı 1930'larda, ortada bulunan ideolojik boşluğu doldurma ve Türk Devrimi'nin ideolojisini oluşturma girişiminde bulunan bu iki dergi; anahatları, iskeleti belli olan Kemalizmin içini doldurmaya yönelmişlerdir.[17]

Kadro dergisi, bu iskeleti sosyo-ekonomik görüşleriyle doldurmaya çalışırken ve Kemalizmi ekonomik anlamda bir milli kurtuluş ideolojisi olarak üçüncü dünya uluslarına önerirken, *Ülkü* dergisi sosyo-kültürel açıdan yaklaştığı Kemalizme halkçı ve/veya köycü, siyasal ve kültürel bir içerik kazandırmaya çalışmıştır.

Kadro ve *Ülkü*'nün Kemalizm tanımlarının farklılığı, tek bir Kemalizmin değil, Kemalizmlerin varlığını ortaya koymaktadır. Farklı Kemalizm anlayışlarının varoluşu sadece *Kadro* ve *Ülkü*'nün tanımlarından ibaret değildir. Ağaoğlu Ahmet'ten Mahmut Esat Bozkurt'a kadar birçok kişinin farklı Kemalizmleri vardır.[18] Bu farklı tanımlardan *Kadro* ve *Ülkü*'nün Kemalizm üzerine giriştikleri çabalar, diğerlerinden birçok bakımdan ayrılmaktadır. Her iki yaklaşım da "bireysel" olarak Kemalist ideoloji oluşturmaya yönelik girişilen çabalardan ayrılmaktadır; daha sistemlidir ve "ekip" çalışmalarının birer dergi etrafında toplanmasının sonucudur. Kadro'cu ve Ülkü'cü/Peker'ci yaklaşımlar "otoriter" bir resmî ideoloji oluşturmaya yönelmişler ve bu girişimler bizzat Atatürk tarafından engellenmiştir.[19] Bu çerçevede *Kadro* dergisinin imtiyaz sahibi Yakup Kadri Kara-

17 *Kadro* ve *Ülkü*'deki Kemalizme yönelik söylemler belli ölçülerde kesişmekte, ancak tamamıyla örtüşmemekte ve bazı ayrılıkları içinde barındırmaktadır.

Bu yıllardaki ideolojik boşluk CHP'nin öndegelen politikacılarını da rahatsız ediyordu. Berkes'e "ideolog"luk önerisinde bulunan Nafi Atuf Kansu (benzer bir öneriyi Berkes'e Necip Ali Küçüka da yapar) Behçet Kemal (Çağlar) gibi "türediler"le "devrim ideolojisi" geliştirilemeyeceğini belirterek, "Ortada fikir yok. Laf deryası içinde boğuluyoruz" diye dert yanmaktadır (Berkes, 1997: 83).

18 Kadrocuların ekonomik ağırlıklı ve devletçiliğin kapsamını genişletici Kemalizmlerine karşı, Ağaoğlu Ahmet ekonomik devletçiliği de dışlayan ve liberal demokrat eğilimler içeren Kemalizm yorumlarına sahiptir. Ahmet Ağaoğlu için bkz. (Ağaoğlu, 1932; Uyar, 1997) ve Mahmut Esat Bozkurt için bkz. (Bozkurt, 1967; Uyar, 1993).

19 Doktriner bir ideoloji konusunda Atatürk ile Y. Kadri arasında şöyle bir konuşma geçmiştir (Karaosmanoğlu, 1983: 137):

"Bir gün Cumhuriyet Halk Partisinin ilkelerini gözden geçiriyordu. O sırada ukalalık edip demiştim ki; "Paşam, bu her bakımdan bir İnkılap Partisidir. İnkılap Partisi ise bir ideolojiye, bir doktrine dayanmaksızın yürüyemez." Yüzüme bir masumun yüzüne bakar gibi bakmış ve gü-

osmanoğlu Aralık 1934'te elçilik görevi ile yurtdışına gönderilirken, Recep Peker de Haziran 1936'da CHP Genel Sekreterliği görevinden uzaklaştırılmıştır.

1930'lardan günümüze kadar geçen süreç içerisinde Kemalizm üzerine yapılan tartışmalar, sağ ve sol yorumlar Kemalizmin sadece bir iskelet olarak var olmasından, içinin tam olarak doldurulamamasından kaynaklanmaktadır. Farklı Kemalizm anlayışlarının ortaya çıkışının bir nedeni de, M. Kemal'in eylemlerini gerçekleştirirken ideolojik kaygıları gözeten bir kişi olmamasından, pragmatik olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum, farklı kesimlerin kendi Kemalizmlerini "ihdas" etmelerine yol açmıştır. Bu da göstermektedir ki, Kemalizm, tüm çabalara rağmen "dört başı mamur bir ideoloji" haline gelememiştir. Bu, Kemalistlerin ve Kemalizmin hem bir avantajı hem de dezavantajıdır.[20]

KAYNAKÇA

Ağaoğlu Ahmet (1932), *Devlet ve Fert*, İstanbul.

Akşin, Sina (1994-1995) "Bozkurt ve Peker'in Devrim Tarihi Ders Kitapları", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, sayı 4-5.

(AESYES) Atatürkçülüğün Ekonomik ve Sosyal Yönü Semineri (1973), (11-12 Ekim 1973, İstanbul-Maçka Oteli), İstanbul İktisadi ve İdari İlimler Akademisi'nin Cumhuriyete 50. Yıl Armağanı.

Atatürk'ün Nöbet Defteri (1931-1938) (1955) Toplayan: Özel Şahingiray, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü yay., Ankara.

Aydemir, Şevket Süreyya (1967) *Sınıfı Arayan Adam*, Remzi Kitabevi yay., İstanbul.

Aydemir, Ş. S. (1990) *İnkılap ve Kadro*, Remzi Kitabevi yay., İstanbul, 4. basım (1. basımı 1932).

Aydoslu Sait (1933a) "Milliyetçi ve Taazzuvcu İktisat I", *Ülkü*, cilt bir, sayı üç, Nisan 1933, ss. 201-208;

Aydoslu Sait (1933b) "Milliyetçi ve Taazzuvcu İktisat II", *Ülkü*, cilt bir, sayı dört, Mayıs 1933, ss. 276-282;

Aydoslu Sait (1933c) "Milliyetçi ve Taazzuvcu İktisat III", *Ülkü*, cilt bir, sayı altı, Temmuz 1933, ss. 440-452.

(Belge), Burhan Asaf (1932) "Rejimler Nasıl, Niçin Değişiyor?", *Kadro*, c. I, sayı 12, Birincikanun 1932.

Bostancı, Naci (1990) *Kadrocular ve Sosyo-ekonomik Görüşleri*, Kültür Bak. yay., Ankara.

Berkes, Niyazi (1997) *Unutulan Yıllar* (yay. haz. Ruşen Sezer), İletişim yay., İstanbul.

Bozkurt, Mahmut Esat (1967) *Atatürk İhtilali*, Altın Kitaplar yay., İstanbul.

Büyük Millet Meclisinde Teşkilatı Esasiye Kanunundaki Değişikliğe Dair Müzakereler (5.2.1937), (1937) Ankara.

Canıvar, Gülser-Heper, Metin (1976-77) "Ülkü ve Kadro Dergilerinde Yayınlanmış Bazı Makalelerde Beliren Devletçilik Anlayışı", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, c. 4-5, ss. 9-12.

CHP Programı (1935) Partinin Dördüncü Büyük Kurultayı Onaylamıştır, Mayıs 1935, Ankara, Ulus Basımevi.

---

lümsiyerek "O zaman donar kalınız" demişti."

20 Kemalizmin pragmatik niteliği, O'nun güncel koşullara uyum sağlamasına yol açarken, "net" bir ideoloji olmayışı çok farklı kişileri de (İlhan Selçuk, Kenan Evren) Kemalist/Atatürkçü olarak değerlendirmeye yol açmaktadır.

Cumhuriyet Halk Fırkası Katibiumumiliğinin F. Teşkilatına Umumi Tebligatı (1933a) Mayıs 1931 den Birincikanun 1932 nihayetine kadar, cilt 1, (Mahremdir. Hizmete mahsustur. Fırka bürolarında kullanılacaktır.), Hakimiyeti Milliye Matbaası.

Cumhuriyet Halk Fırkası Katibiumumiliğinin F. Teşkilatına Umumi Tebligatı (1933b) İkinci Kanun 1933 ten Haziran nihayetine kadar, cilt 2, (Mahremdir. Hizmete mahsustur. Fırka bürolarında kullanılacaktır.), Hakimiyeti Milliye Matbaası.

Cumhuriyet Halk Fırkası Katibiumumiliğinin F. Teşkilatına Umumi Tebligatı (1934a) Temmuz 1933 ten Birincikanun 1933 sonuna kadar, cilt 3, (Mahremdir. Hizmete mahsustur. Fırka bürolarında kullanılacaktır.), Hakimiyeti Milliye Matbaası.

Cumhuriyet Halk Fırkası Katibiumumiliğinin F. Teşkilatına Umumi Tebligatı (1934b) İkincikanun 1934 ten Haziran 1934 sonuna kadar, cilt 4, (Mahremdir. Hizmete mahsustur. Fırka bürolarında kullanılacaktır.), Hakimiyeti Milliye Matbaası.

Cumhuriyet Halk Fırkası Genel Katibliğinin Fırka Teşkilatına Umumi Tebligatı (1935) Temmuz 1934 den Birincikanun 1934 sonuna kadar, cilt 5, (Mahremdir. Hizmete mahsustur. Fırka bürolarında kullanılacaktır.),Ulus Matbaası.

Çağlar, Yücel (1988) "Halkçılık-Köycülük", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, c. 6, İletişim yay., İstanbul.

Ertan, Temuçin Faik (1994) *Kadrocular ve Kadro Hareketi*, Kültür Bak. yay., Ankara.

"Gazi Hazretlerinin Kadro'ya İltifatları" (1933), *Kadro*, sayı 22, Teşrinievvel 1933.

Kadro 1932 cilt: 1 (Tıpkıbasım) (1978) yayına haz. Cem Alpar, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi yay., Ankara.

Kadro 1933 cilt: 2 (Tıpkıbasım) (1979) yayına haz. Cem Alpar, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi yay., Ankara.

Kadro 1934 cilt: 3 (Tıpkıbasım) (1980) yayına haz. Cem Alpar, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi yay., Ankara.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (1967) *Zoraki Diplomat*, Bilgi yay., Ankara.

Karaosmanoğlu, Y. K. (1983), *Atatürk*, İletişim yay., İstanbul.

Karaosmanoğlu, Y. K. (1984), *Politikada 45 Yıl*, İletişim yay., İstanbul.

(Köymen), Nusret Kemal (1934) "Bizim Planımız", *Ülkü*, cilt üç, sayı on üç, Mart 1934.

Köymen, N. (1936) "Kemalizm ve Politika Bilgisi", *Ülkü*, Halkevleri Dergisi, cilt 7, sayı 41, Temmuz 1936.

Peker, Recep (1936) "Uluslaşma-Devletleşme", *Ülkü*, cilt 7, sayı 40, Haziran 1936.

Peker, R. (1984) *İnkılap Dersleri*, İletişim yay., Ankara, 4. baskı (İlk baskısı 1935 yılında Ankara'da yapılmıştır).

Tekeli, İlhan-İlkin, Selim (1984) "Türkiye'de Bir Aydın Hareketi: Kadro", *Toplum ve Bilim*, sayı 24, Kış 1984.

Tunaya, Tarık Z. (1960) *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul.

Uyar, Hakkı (1993) "Türk Devrimi'ni Teorileştirme Çabaları: Mahmut Esat Bozkurt Örneği I-II", *Tarih ve Toplum*, sayı 119 (Kasım 1993), 120 (Aralık 1993).

Uyar, H. (1997) "1930'lar Türkiyesinde 'Liberal' Muhalefet: Ağaoğlu Ahmet'in *Akın* Gazetesi", *Toplumsal Tarih*, sayı 40, Nisan 1997.

"Ülkü Niçin Çıkıyor" (1933) *Ülkü*, Halkevleri Mecmuası, cilt Bir, sayı Bir, Şubat 1933.

Ülkü Seçmeler (1933-1941) (1982) Yayına haz. Zerrin Bayraktar-Cem Alpar, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi yay., Ankara.

Üstel, Füsun (1990) "Tek Parti Döneminde Köycülük İdeolojisi ya da Nusret Kemal Köymen", *Tarih ve Toplum*, sayı 74, Şubat 1990, ss. 47-51.

Yanardağ, Merdan (1988) *Türk Siyasal Yaşamında Kadro Hareketi*, Yalçın yay., İstanbul.

Two magazines to form official ideology or alternative official ideology: The analysis of *Kadro* and *Ülkü* magazines in comperasion

While the "authoritarian" and "totalitarian" ideologies gained importance in the 1930's, to fill the ideological void and form Turkish Revolutionary ideology, the two magazines, *Kadro* and *Ülkü*, inclined to fill the frame of Kemalism ideology, so its main lines were better understood.

Kadro magazine with its theories of economy, was trying to fill the frame with its social-economic wievs and offering Kemalism to the third world countries as a national salvation ideology, *Ülkü* magazine's approach to Kemalism was from the wiev of social-cultural way and tried to fill the frame with the politics and cultures belonging to the public/villagers.

The differences of defining Kemalism by *Kadro* and *Ülkü*, made itobvious that there were several interpretations of the Kemalism ideology. The existence of different understandings of Kemalism are not the only forms described by *Kadro* and *Ülkü*. From ağaoğlu Ahmet to Mahmut Esat Bozkurt, a lot of indivuduals had their own Kemalism. Among these different descriptions, the efforts spent on Kemalism by *Kadro* and *Ülkü* are distinguished from the others in many ways. Both approaches are seperated from the efforts spent by individuals to establish their own Kemalist ideology; they were more systematic and this resulted in their team-work. The supporter of Kadro's and Ülkü/Peker's toughts were inclined towards establishing "authoritarian" ideology and their initiatives were prevented by Atatürk in person. In this frame, while the privileged person of *Kadro* magazine, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, was sent abroad as an ambassador in December 1934, Recep Peker was dismissed form his duty of General Secretary in Republican People's Party (RPP), in June 1936.

During this period, the disputes, the rightist and leftist comments on Kemalism comes true because of the existence of tKemalism as a frame, which was not filled appropriately, from 1930's till today. The other reason, why, different understanding of Kemalism become true is that M. Kemal was a pragmatic man while he was acting he didn't mind about ideological concerns. This caused different groups to establish their own Kemalism. Even if a lot of efforts spent, this also showed that Kemalism hasn't been a completed ideology. This is not only advantage but also disadvantage for Kemalists and Kemalism.

Kemalizmi düşünmenin sorunları

*Levent Tezcan**

Laiklik / İslâmcı çatışmasının Türkiye'nin yalnızca doğrudan politik gündemini değil, hemen her alanını (moda, eğlence, ekonomi) belirlediği ve bu alanları politik bir karşıtlık temelinde ikiye ayırdığı bir dönemde, kuşkusuz, en acil düşünsel uğraşların başında, bizzat bu ayrımın sorunsallaştırılması gelecek. Ancak, bu hiç de kolay bir uğraş değil. Zorluk, konuyla soğukkanlı bir şekilde uğraşmanın önünde duran iki türden konformizmin varlığıyla ilişkili. Birinci zorluk pratik politika alanından kaynaklanmakta. Kemalizm geleneğini sorguya çekmek, "devrim kanunlarını yeniden uygulama" talepleriyle güncelleştirilen hegemonik Kemalizm anlayışının konformizmi tarafından ezilmekte. Sarıklı ve sakalları "normlara uymayan" insanların sokaklardan toplanmasında en tipik ifadesini bulan bu konformizm, taşlaşmış, kapalı bir Kemalizmin anlayışının dışına taşan, bırakalım siyasal eylemi, herhangi bir sosyal faaliyete, belirli kültürel sorun biçimlerine tahammül etmek istememekte.

Öte yandan (Kürt hareketi, İslâmcı ve sosyalist çevrelerin temsil ettiği), entelektüel kamuoyunu aldığımızda, tam tersi yönden bir konformizmle karşı karşıyayız. Burada revaçta olan, kolaycı bir biçimde Kemalizmi "tepeden tırnağa bir eleştiriye" tabi tutma. Arkasında yatan arzu ise, ondan bir an önce tamamen kurtulmak. Kürt Sorunu'nun çözümsüz kalması, demokratik bir açılımın gitgide daha da zorlaşması, dinî kimliklerin kamusal-siyasal alanda ifadesinin engellenmesi ve bu temelde yeni bir iç savaş tehdidinin gündeme gelmesi; bütün bunların aslında, "Öteki"ni dışlayan, aydınlanmacı (meta-anlatı) Kemalizmin modernleşmeci uygarlık projesinden kaynaklandığı tezinin bizzat kendisi, Kemalizm üzerine bütün ambivalensleriyle [muğlaklıkları, iki yanlılıkları] beraber düşünmeye engel teşkil edebilmekte. Dolayısıyla, Kemalizm konusunu, onun

(*) Bielefeld Üniversitesi, Çatışma ve Şiddet Araştırmaları Enstitüsü.

kimliklerimizin kuruluşunda tuttuğu yer üzerine ciddi bir uğraşın konusu yapmak, ondan kurtulma hesaplarının ötesinde bir okumaya tâbi tutmak, benzer işlevde bir konformizmle hesaplaşmayı göze almayı gerektiriyor.

Böyle bir uğraşın işaretlerini, Fuat Keyman'ın *"Kemalizm, Modernite, Gelenek: Türkiye'de Demokratik Açılım Olasılığı"* yazısı (*Toplum ve Bilim*, 1977/72: 85-101), bize sunmakta. Bence, Keyman'ın metninin sunduklarıyla kurulacak eleştirel bir ilişki aracılığıyla, Kemalizm konusunda kurtuluş paradigmasının ötesinde bir tavır geliştirmek mümkün olabilir.

Metodolojinin etik olanla buluştuğu yer: Araştırmacı ve nesnesi arasındaki ilişki

Keyman'ın metninde Kemalizm konusunu tartışmada önerilen bakış açısı kayması, kutuplaşmanın sorunsallaştırılmasıyla başlıyor.

> "Bu bağlamda şu öneriyi yapmak istiyorum: modernite-öncesi, modernite ve geç-modernite durum özelliklerini ve süreçlerini birarada yaşayan, bu anlamda sürekli bir karmaşıklık, dönüşüm ve muğlaklık simgeleyen 1990'lar Türkiye'sinin toplumsal ilişkilerini 'anlamaya' ve bu sürece hiçbir şekilde yanıt veremeyen hakim siyaset anlayışına karşı geliştirmeye çalışan 'demokratik siyaset' konumunun 'anti' ya da 'pro'-Kemalist olmak yerine, Kemalizm - modernite, gelenek ilişkisini ciddi olarak ele alması ve eleştirel bir çözümleme sürecine sokması gerekmektedir" (94).

Kutuplaşmanın sorunsallaştırılması kuşkusuz kendi başına düşünüldüğünde hiçbir anlam ifade etmiyor. Önemi, belli bir perspektiften yapılmasında yatıyor. "Demokratik bir açılım" olasılığını arayış, bu sayede başka bir modernitenin düşünsel temellerini hazırlamak, yazının bilgi yönelimini oluşturuyor. Benim sorum, Kemalizm -modernite ve Kemalizm- gelenek ilişkisi üzerinde başlangıçta önerilen hassasiyetin, ne derece, gerekli içerimleri ve imaları da gözönüne alarak korunduğu üzerine. İddiam; metinde bu bağlamda bir gerilimin sözkonusu olduğu ve bu gerilimin, bizzat Kemalizm fenomeninde yeralan ama bu konuda sürdürülen tartışmalarda gözönüne alınmayan bir gerilimle bağlantılı bulunduğu. (Kısaca değinmek gerekirse, bu gerilim, Kemalizm'in bir uygarlık projesi olmasının yanında, aynı zamanda kendisinden sonrası için kurucu ve taşıyıcı, alan açıcı bir yanının olmasıdır. Bir yanıyla Kemalizm onun herhangi bir nesne olarak incelenerek tüketilmesini engelliyor.) Yazının programatiğini bir yanda Kemalizmin defterini dürme dışında bir anlayışın ötesine geçebilmek oluştururken; diğer yandan Kemalizm - gelenek ilişkisine yaklaşım, her ne kadar gönderme yapılsa da (Heidegger ve Gadamer), hermenötiğin bu konudaki kazanımlarının gelenek konusunun tartışılmasında yeteri kadar kullanıma sokulmamasıyla malûl kalıyor. Elinizdeki yazıda, gelenek konusuna yaklaşımı derinleştirmeye çalışacağım.

Keyman'ın katkısı, özellikle oryantalizmin ve dahası paradoksal bir biçimde modernizmin etkisi ve düşünsel araçlarıyla kendini kuran İslâmcı kesim tarafın-

dan yeniden canlandırılan bir otantiklik (sahicilik) söyleminin dışında bir bakışı tercih etmesinde yatmakta. Kemalizm, artık *Kemalist modernlik (yabancı, sahte) - İslâmî gelenek (sahici benlik)* ikileminin aldatıcı perspektifinden görülmemekte; kendisi bir gelenek (kuruluşu) olarak alınarak, böylelikle hem geleneğin değersizleştirildiği, tarih öncesi bir kalıntı olarak görüldüğü modernleşme teorilerine (ilerlemeci bir ideoloji olarak Kemalizm bunun en çarpıcı örneği), hem de geleneğin bizatihi özselleştirilip hakikatın muhafaza edildiği yer olarak kendini tanıtan İslâmcı (büyük bölümüyle) ve muhafazakâr düşünceye karşı bir mesafe konuyor. Aslında, gelenek kavramını modernlik / modernlik-öncesi söyleminin çerçevesinden kurtarmakla, sonuçları şimdiden tam olarak görülemeyecek bir tartışmanın ilk işaretleri verilmekte (umarım tartışma bir yönde bir yol alır). Benim izlenimime göre, burada önemli olan, az önce de değindiğim gibi, gelenek kavramına uygulanan hermenötik yaklaşımın bütün radikalliğiyle alınmaması Hermenötik yazıda yalnızca izole edilmiş araştırma nesnesinin gelenekle olan ilişkisi temelinde ele alınmakta. Buna karşın, Kemalizmle araştırmacı arasındaki ilişki gelenek kavramının uygulama alanına sokulmuyor. Kemalizm diğer geleneklerin (özellikle İslâmcı geleneğin) yanında bir karşılaştırma nesnesi olarak konuyor. Çalışmanın yönteminin, nesne ile özne arasındaki ilişkiyi objektivist [nesnelci] olarak ele alan bir metodolojinin izlerini taşıyıp taşımadığı sorusu sanırım geçerli olacaktır. Yine bu bağlamda tartışmalı bir nokta, sözkonusu metodolojinin, belirli bir politika anlayışıyla ne derece ilgili olduğu konusunda kendini gösteriyor: Kemalist geleneği anlama, çözümleme, böylece kendine ve tarihine egemen (düşünen) özne tarafından hükmedilir duruma getirme ve nihayet aşma arzusunun tutsağı bir politika anlayışının izlerinden bahsedilebilir; ki bu tutum, "laik modernizm / İslâmcı gelenek karşıtlığının" araştırmacı tarafından "tali bir karşıtlık" (97) olarak belirlenmesinde ifadesini buluyor.[1]

---

1 Bu eleştiri, tam olarak Keyman'ı hedefliyor diyemem. Çünkü, en azından alıntıda, "Laiklik/İslâmcılık" ayrımı değil de, "laik modernizm/İslâmcı gelenek" ayrımından söz ediliyor; ki ikisi bence farklı ayrımlar. Aşağıdaki tartışma, her iki ayrımın aynılaştırılması, ya da "laiklik/İslâmcı" ayrımının da tali olduğu iddia edildiği durumda bir geçerliliğe sahip. Kuşkusuz sözkonusu ayrımın (laiklik/İslâmcılık) kendini "tali" olarak gösterdiği tarihsel dönemler saptamak mümkündür. Ancak, Türkiye Cumhuriyeti tarihinin her döneminde hakim bir karşıtlık işlevi görmemiştir. Demokrat Parti'nin yükseliş döneminde, karşıtlık cumhuriyetçi bir çerçevede yumuşatılmıştı; ta ki DP, iktidarının zayıfladığı dönemde, güç kavgasında kendine yeni müttefikler bulabilmek için Hilafet konusunu da gündeme getirene kadar. (Özal'ın da ayrımın karşıt uçlarını söylemi içinde nötralize ettiğini söyleyebiliriz.) Ters yönde bir hareket sözkonusu olsa da, benzeri bir stratejiyi bugün RP ve DYP'nin hükümeti bırakmak zorunda kalmalarından sonra görüyoruz. Laik/Şeriatçı karşıtlığı bağlamında hükümetten düşürülen bu iki parti, çatışma bağlamını sol/sağ ayrımı alanına kaydırmaya çalışmakta. Erbakan, ANAP-DSP-DTP koalisyonu için "bu hükümet solcu bir hükümettir" derken, kimi RP'liler medyanın su başlarını 68 solcularının tuttuğunu söylerken, aynı stratejiye göre hareket etmektedirler. Ayrıca, "Türkiye'nin Suriye olmayacağı" sözleri de, Esad ailesinin Alevi kökenini ima ederek, karşıtlığı Alevi/Sünni yönüne kaydırmak isteyen bir stratejiyi hayata geçirtmeye çalışıyor.

Söylemek istediğim; bir karşıtlığın "tali" mi yoksa "ana" mı olduğu, kendinden menkul bir olgu değildir. Tarihsel bir alanda, çatışan somut güçlerin söylem alanı içinde aldıkları konumları-

Yazının hemen başında, Gramsci'den yapılan alıntı ile, yazının yönelimi dile getiriliyor. "Eski ölüyor, yeni doğmamakta" (84). Ama şu soru üzerine tartışılmıyor: Ölen, acaba herhangi bir nesne mi; yani ölümü bizi ilgilendirmeyen, bize dokunmayan, bizi varoluşumuzun içinden etkilemeyecek, ölümüyle hiçbir şey *kaybetmeyip*, tersine çok kazanabileceğimiz bir "eski"yle mi karşı karşıyayız; kendisinden düşünsel uğraşla kaçınabileceğimiz bir şey mi ölen? Madem Kemalizm bir gelenek kuruluşu, o halde, Türkiye siyasal alanının kuruluşunun temelinde yatan laiklik-İslâmcılık çatışması, iradî kararlarımızın dışında, keyfîliği aşan bir öneme sahip değil mi?

Yukarıda, metnin iç gerilimi ifadesiyle vurgulamak istediğim, tam da bu durum. Anti- ve pro-Kemalist mantığın ötesinde tavır biçimleri aranırken, Kemalizmi yalnızca bilinç paradigması çerçevesinde bir gelenek olarak almaktan kaçınılmalı bence; aksi halde iradî bir kararla, kimliklerimize dil olanağı sağlayan bu kutuplaşmanın tamamen ötesinde, tertemiz, kullanılmamış, el değmemiş bir yerin, bir Arşimet noktasının olduğu ve bilinçli eylemle böyle bir yerin elde edilebileceği zannına kapılabiliriz. Doğal olarak, bunun sonucunda, Kemalizmle İslâmcılık bizim dışımızda, kimliklerimizle ilişkisiz *ideolojiler* olarak karşılaştırılacaktır - bu yaklaşım ise bir yığın problemi içinde taşımakta.[2] Kemalizmin

---

na, güç ilişkilerine bağımlıdır. Karşıtlığın taliliğinin kendinden menkul mu, normatif bir tercih mi olduğu; yoksa Şeriatçı söylemle gelen İslâmcı bir gelişme sözkonusu olmadığı sürece mi tali kaldığı sorulması gereken sorular, kanımca.

Klasik Marksist solun bir zamanlar üretim ilişkilerinin konumundan kalkarak sürdürmüş bulunduğu "temel çelişki / yan çelişki" tartışmalarını tekrarlamak istemiyorsak, söylem teorisini ve söylem kavramını gerçekten ciddiye almak gerekiyor.

2 Keyman, Kemalizm'le İslâmcılığın proje olarak benzerliklerinin altını çizmek için Menderes Çınar'ı referans olarak alıyor; böylece maalesef metninde tutturduğu analitik düzeyin birdenbire çok çok altına düşüyor. Aynı göndermeyi Ahmet İnsel'de de görüyoruz. Bu türden karşılaştırmaların, arkalarında yatan ideolojik kaygıların ne derece kurbanı olduğunu, nesnenin içinde durduğu ufku nasıl gözardı ettiğini, böylece yargılama/ayırdedebilme melekesinin nasıl zarar gördüğünü M. Çınar'ın yazısı örneğinde başka bir yerde ele almak isterim. Ama yine de tadımlık bâbından kısaca değineyim:"Nitekim RP'ye göre cumhuriyeti Milli Görüş kurmuştur ve Milli Görüş Atatürk'ün yaptıklarının aynısını savunmaktadır. 'Milli Gençliğin' alternatif bayramı ise, ona Fatih'in torunu olduğunu hatırlatacak, İstanbul'un fethinin yıldönümüdür." Yani 19 Mayıs Bayramı ile İstanbul'un Fethi'nin gerek denotasyon gerekse konnotasyon boyutta anlam farkları yok mu? Birincisi, birincil olarak savunmaya yönelik, ülkeyi yabancı işgalden kurtarmayı ifade ediyor; ikincisi bir yayılmanın, fethin sembolü. Birincide hak olarak görülen nefsi müdafaa, ikincisinde ise İslâm'ın zaferini sağlamak (tarihî olarak ne derece doğru, orası tartışmalı). Sultanın şanını artırmak, imparatorluğa yeni gelir kaynakları sağlamak ve dahası Avrupa'nın fethine giden yolda çok önemli bir sıçrama tahtası ele geçirmek; sembolik önemi de cabası. Konnotasyon boyutunda 19 Mayıs 1919, Batı'ya doğru gerilimle dolu bir yönelişe (Batı karşısında ulusal bağımsızlık; kültürel katılım); "yurtta sulh cihanda sulh" siyasetini kendine temel alan yeni bir uyanışa gönderme yapmakta, ilk toprak kayıplarından çöküşüne kadar hep eski ihtişamına tekrar ulaşmak isteyen Osmanlı rövanşizminden radikal bir kopuşla bağlantılı durmakta. İstanbul'un fethi ise, Türklerin İslâm aleminin koruyucu abiliğini, Batı'yla özdeş sayılacak her şeye karşı bir cihadı (Fatih'in bu işte bir günahı yok), kendisini Şeriat olarak tanımlayacak bir düzeni vs. çağrıştırmakta. (Meta anlatılara karşı olmak, Çınar'a böylesi bir ikilemden kurtulma konusunda ne kadar yarar sağlayacak, şahsen şüpheliyim.)

yazıda (yalnızca yazıda mı, yoksa genel Kemalizm eleştirisinin birçok varyasyonlarında da mı?) *yalnızca* bir *proje* olarak ele alınması bu bağlamda oldukça manidardır. Projeyle mutabık değilseniz, haklı olarak yeni bir proje yaparsınız.

Aşma'dan aşma'ya fark var

Keyman'ın yazısında, proje anlayışının bu derece ön planda olmasıyladır ki, kutuplaşmanın sorunsallaştırılmasından, birdenbire kutuplaşmanın, yazının hedefleri bağlamında düşünüldüğünde, aşılması (orjinal metinde "gerisine gidilmesi") programına geçildiği izlenimi doğuyor. Uyarıda bulunmak istediğim nokta burası. İkisi arasında, siyasal eylemin anlaşılması açısından hayati önemde bir fark bulunmakta. Sözkonusu farkı, Türkçede aşma kelimesiyle anlatmak mümkün değil; tasvir etmek gerekiyor. Almancada ise aşma kavramı için iki kelime mevcut. *Überwinden* ile anlatılmak istenen, bir şeyi tamamen arkasında bırakmak, ondan kurtulmak, artık o konuyla bir alışverişinin kalmaması; ya da daha baştan onunla içsel bir bağın olmaması. Kelimenin öncelikle kullanıldığı bağlam, bir engelin aşılması, bir güçlüğün üstesinden gelinmesi durumu. Aşma işlemini gerçekleştiren özne, kimliğinin bütünlüğüne engel olan şeyi aşarak, yeniden özdeşliğini kazanır, ya da zaten varolan özdeşliğini korur. Fiziki bir engelin aşılması da sözkonusu olabilir; bu durumda kimlik zaten aşılan tarafından herhangi bir biçimde etkilenmemiştir: Gerçi kelime nefsini kontrol etme anlamında da *(sich überwinden)* kullanılır ama, burada da kontrol altında tutulanın yapısında bir kayma sağlama, yeni bir anlamlandırma sözkonusu değil. Her halükârda, özne merkezli bir anlayışla karşı karşıyayız. Diğer kelime ise *Überschreiten*. Burada aştığınız (aslında aşmaktan başka bir eylem sözkonusu) şey dışınızda olan, sizi engelleyen herhangi bir nesne değil. Mesela bir sınırı aşarsınız, ki sınır konumunuza bir anlam vermektedir; sınırla içsel bir bağlantı mevcuttur. Ya da tatil süresini aşarsınız, size tanınan kredinin limitini aşarsınız. Aştığınız şeyi ortadan kaldırmazsınız, onla olan bağınız var olmaya devam eder, ama sınırı kaydırabilirsiniz. Hermenötik yaklaşımın nesneyle ilişkisini, bu anlamda bir aşma, yani *Überschreiten*, temelinde anlamak yerinde olacaktır.[3]

Dolayısıyla, İstanbul'un Fethi'nin hiçbir sol söyleme, ya da herhangi bir demokratik söyleme eklemlenememiş olması tesadüf değildir. Buna karşın 1968 sol hareketinin söyleminde, 19 Mayıs bayrak yürüyüşlerinin ve genel olarak Kurtuluş Savaşı'nın anti-emperyalist eklemlenmesi de tesadüf olmasa gerek. Sözkonusu metinde ve Ahmet İnsel'in aynı sayıdaki "RP ve Kemalizm" makalesinde benzeri birçok örneği bulmak mümkün. Hitler ve Napolyon'un ikisinin de dünyayı/Avrupa'yı fethetmek için yola çıkması (isteyen Fatih'i de katabilir buna); "yoktur aslında birbirimizden farkımız" tezine mi götürmeli zorunlu olarak? Tarihsel olayları, anlamlandırıldıkları sembolik boyuttan kopardığımızda, komparatistiğin [kıyaslamacılığın] eline terkettiğimizde, araştırmacı tarafından kötüye kullanılan zavallı nesnelerden başka bir şey kalmıyor geriye.

3 Bu anlamda belki de "sınır" kavramı yerine, "eşik"ten söz etmek daha doğru olacak; bu durumda yazının konseptinde de değişiklikler kaçınılmaz olabilir. Önemini görmekle beraber, yine de bu tartışmaya burada giremeyeceğim.

O halde, birinci durumda, bir şeyden kurtulma ifade edilirken, ikinci durumda bir hududu aşmak, haddini bilmemezlik sözkonusudur. Kemalizmle bu anlamda bir aşma ilişkisi kurmak, salt bir teorik uğraş olmanın ötesinde bir eylemliliktir; hegemonya üzerine yalnızca konuşan, "'demokratik açılım' olasılığının *kurumsal* çözümü" (a.b.ç., s.90) çerçevesinde kalan bir bilimsel faaliyet olmanın da dışında, kendisini hegemonya ilişkilerine katan, hegemonik olabilecek bir söylem kurmaya çalışan politik bir faaliyetin yolunu açmayı sağlar. Bu, Kemalizm konusunda bilimsel ve kuramsal araştırmalar yapılmayacağı anlamına gelmez. Yalnızca, bunsuz olunamayacağına ama hegemonyanın yolunun da buradan geçmediğine işaret eder.

Aslında, Gadamer Hermenötiğine gönderme yapılarak laiklik/İslâmcılık ikilemi sorunsallaştırılacaksa, bu ancak *Überschreiten* anlamında bir aşma, kutuplaşmanın sınırlarını kaygan hale getirme anlayışı bağlamında gerçekleşebilir. (Keyman'ın Kemalizm'i Hermenötik boyutta incelenmesine, bu anlamda daha radikal bir boyut verilebilir.) Gadamer düşüncesinin temelinde yatan *ufuk (Horizont)* kavramını tartışmaya sokmak faydalı olacaktır. Gadamer'de, ufuk, yalnızca anlama faaliyetinin nesnesinin dahil olduğu, onun anlamının yerleştirildiği tarihsel ufku belirtmez, aynı zamanda bizzat araştırmacının içinde bulunduğu ufku da dile getirir. Öte yandan, burada iki ufkunun bulunduğu gibi bir yanlış anlama doğacağını sezen Gadamer, aslında tek bir ufkun sözkonusu olduğunu ve bunun ne yalnızca nesnenin dahil olmuş olduğu ufuk (bu Dilthey Hermenötiğinin objektif anlam arayışından kaynaklanan temel düşüncesiydi, tarihselciliğin relativizminde noktalandı), ne de araştırmacının ufku olarak (bu durumda da, anlama faaliyeti diye bir şey sözkonusu olmaz, nesnenin yalnızca araçsalcı bir kullanımı sözkonusudur) anlaşılabileceğini vurgular. Ufuk kaynaşması *(Horizontverschmelzung)*, Gadamer'in anlama faaliyeti içerisinde nesne ve özne ilişkisine verdiği kavramsal cevaptır. İlave etmekte kuşkusuz yarar var: Ufuk kaynaşması konseptini geliştirirken, Gadamer yerleşik aydınlanma düşüncesinin gelenek konusundaki (benim burada *überwinden* anlamında aşma olarak adlandırdığım) tavrının eleştirisini hedeflemektedir. Anlam dünyasının yönünü ve bağlantılarını gösteren ufkun, gelenekle uğraşımız içerisinde, bizimle birlikte bir hareketi sözkonusudur. Yani, gelenekle ilişkide olmak, yeni tarihsel sorunlar karşısında mutlaka gelenekçi olmak anlamına gelmez (Keyman'ın "geleneğin meşrulaştırıcı boyutu" olarak adlandırdığı durum); bugünün sorunsalından yola çıkılarak geleneğin yeni bir yorumu gündeme gelir (ki Keyman'ın metni, içkin olarak tam da bunu gerçekleştirmektedir - umarım yazımda kendisine haksızlık yapmadım). Aksi halde ufuktan söz etmenin bir anlamı olmayacaktır. Gadamer Hermenötik'inin asıl vurgulamak istediği böylelikle, "gerçek bir tarihsel düşüncenin, kendi tarihselliğini birlikte düşünmesidir. (...) Ancak o zaman ilerleyen araştırmanın konusu olan tarihî bir nesne hayaletinin peşinden koşmaktan sakınabilecektir. (...)" (1960: 305; çeviri tarafımdan, L.T.) Konumuza

uyguladığımızda: *Bugün* varolan özneler olarak Kemalist kuruluşla siyasal alana sokulan vatandaşlık konusunu, devlete karşı bir yükümlülük olmaktan çıkarıp haklar boyutunu vurgulayan bir okumaya tâbi tutabiliriz (ki yazıda bu yapılıyor).

> "Gerçekte, gelenekte sürekli tarifin ve özgürlüğün bir momenti mevcuttur. En gerçek, en kıymetli ve dayanıklı) gelenek dahi, hali hazırda bulunanın gücü sayesinde vuku bulmaz; olumlamaya, kavranmaya ve ihtimama muhtaçtır" (aynı yerde: 286, çeviri tarafımdan L.T.)

Gadamer'den, onun da referans noktası olan Heidegger'e geçtiğimizde, konu daha da çarpıcı bir hal almakta. Heidegger, düşün hayatının ikinci döneminde, "varlığın anlamı" sorusunu dil paradigması çerçevesinde düşünerek, egemen özne anlayışını merkezsizleştirmeye daha radikal bir boyut kazandırmıştır. Varlık kendini sürekli belli bir yazgının ışığında gösterir. Hakikat konusu, anlamını ve meşruiyetini yazgı bağlamından alır. Burada, konumuz açısından önemli olduğundan *Geschick* (1962) kavramına değinmek istiyorum. *Geschick*, belirli bir alanda sahip olunan ustalığı ifade ettiği gibi, öte yandan, yukarıda kullanıldığı biçimde "yazgı" anlamını taşımakta; ama belirlenimci bir anlayışı ifade eden, yine Kader anlamına gelen *Schicksal* kavramından ayrı tutulmakta Heidegger tarafından. Bu anlamıyla, *Ge-schick*, yeteneklerimizin üzerinde gelişebileceği, yani, kendisini bize gönderen, bizi taşıyan, hakikatın anlamlandırılması için bize bir algılama alanı sunan bir gönderiyi ifade etmekte. Heidegger düşüncesinde, varlık tarihselliği *(Geschichtlichkeit)* içerisinde anlamlanır. Tarihsellikle anlatılan ise *Historie* değil, aslında gönderisellik, "yazgısallık"tır *(Geschicklichkeit)*. Yani "insanların kendi tarihlerini yaptığı" anlayışı oldukça özne merkezcidir. Heidegger düşüncesine uymaz. Tıpkı, insanların kaderlerinin, bilinmez güçlerin elinde esir olduğu, onlar tarafından yönlendirildiği doğrultusundaki anlayışın da bu düşüncenin çerçevesine uymadığı gibi. Tarihin yapılabilirliği değil, üzerimize gelen *[das, was uns überkommt]*, ilişkiye girdiğimiz, cevap aradığımız bir olaysallık sözkonusudur. Eğer, dili, Heidegger geleneği içinde, "Varlığın Evi" olarak anlayacaksak, yazgımız, dilsel gelenekler tarafından taşınacak ve onlarla girdiği ilişkide mümkünatını bulacaktır. Bu anlamda Kemalist devrim/kuruluş, Cumhuriyet Türkiye'sinde yaşayan insanların tarihselliğinin *(Geschick)* dönüşüme uğradığı bir olaya işaret eder. Hermenötiğin bu radikal biçimiyle konuya yaklaşınayı burada kesip, yine dilsel paradigmayı merkezine koyan başka düşünsel kaynaklara değinmek, siyasal dil kavramını tartışmak istiyorum. Kemalizmi proje ve ideoloji kavramlarının ötesinde nasıl düşünebileceğimiz sorusu sanırım böylelikle biraz daha açıklığa kavuşacak.

Siyasal diller, kuruluş anı [moment'i] ve Kemalizm

Kemalizmin ideolojik bir boyutu olduğu, bir uygarlık projesi olarak kurulduğu

gözönüne alınmadan Kemalizm'den bahsetmek mümkün değil. Ama, dikkatimizi yalnızca bu boyutta tükettiğimizde, Kemalizmi başka bir boyutta incelemenin olanağını hazırlamamız da mümkün olamaz. Proje olarak ortaya çıkan Kemalizm, tarihselliğin dinamiği içinde, herhangi bir proje olmanın ötesinde, tarihsel etki bağlamında başka bir boyut kazanmıştır. Kuruluş momenti olması (bu anlamda bir olay - *Ereignis*) yönüyle alındığında Kemalizm, dikkatimizi, ideoloji incelemesinden, politik dillerin yapısal düzeyde incelemesine yöneltmekte. Kuruluş momenti olarak Kemalist devrim, yalnızca bir proje değil, aynı zamanda sosyal olanın değişik türden siyasal projelerin konusu olabilmesinin *koşullarının* kurumlaştırılmasıdır - bu anlamda kimi İslâmcı projeler de, varlıklarını bu açılış temeline borçludurlar. Bu kuruluş momenti, siyasal gündemde suyu çıkartılana kadar dillere sakız edilmesine rağmen, tarihsel ufkumuz içerisinde hayatî önemini kaybetmenin laiklik sorunuyla kader birliği içindedir. Egemenliğin meşruiyetinin doğuştan ya da Tanrı'dan gelmediği, ulustan dolayımlayarak kendini meşrulaştırması zorunluluğu, tarihsel pratikte bizzat Mustafa Kemal Atatürk tarafından ciddiye alınıp alınmadığı sorusunun ötesinde bir önem arzeder. Hattâ, Kemalist devlet anlayışının Levent Köker'in (1996) gösterdiği gibi, aslında büyük oranda klasik Osmanlı devlet geleneğinin bir anlamda devamı olması, yani hiç de *yalnızca* bir kopuş olmaması da, onun egemenlik sorununu radikal bir biçimde yeni bir *referans* çerçevesine oturtması gerçeğini ortadan kaldırmaz. Ulus'un, Kemalist proje'de kültürel bir kimlikle özdeşleştirilmesi, onun öncesine de bir gönderimde bulunduğu gerçeğinin üstünü örtmemeli. "Radikal Demokrasi" girişimleri dahi, ki en köklü Kemalizm eleştirisi bu yönden gelmekte, ancak Kemalizmle Osmanlı Hanedanı - İslâmcılık - Şeriat çatışması temelinde, ancak Kemalizmin başarılı olmasıyla açılan modern siyasal mekanın geliştirilmesi olarak varolabilecek ve bu sayede bir anlam taşıyacaktır. Bir kuruluş momenti olarak Kemalizmin, güç'ü egemenin fizikî varlığıyla doldurmasından kurtarması, onun yerini boşaltması ve ancak sembolik olarak doldurabilmesinin *koşullarını* yaratması (yani demokrasinin koşulu), gerçi ideeolojik Kemalizm tarafından Parlamento ve Parti aracılığıyla ulus yaratma programıyla[4] *gerçekten* doldurulmuş ve böylece demokratik açılım olasılıkları kötürümleştirilmiştir (hoş, böyle bir demokratik açılım olasılığının, Cumhuriyet tarihinde kendini pek fazla gösterdiği de söylenemez). Yine de buna rağmen, güç'ün sembolik olarak elde edilebilmesinin koşullarının korunmasının kurumsal çerçevesi varolmaya devam etmiştir;

4 Aslında olmayan bir ulus'un bir elit tarafından kurulması, bir olumsuzluğun ifadesi sayılmamalı. Eğer bununla kastedilen, Kemalizm'in kimlik anlayışının imajiner boyutu ise, yukarıda değindiğim gibi, her kimlik kaçınılmaz olarak imajiner [tahayyül] bir boyut taşır ve hiçbir zaman gerçek olanla örtüşmez. Kimlik, olan bir şeyi resmetmez, bizzat kurgusunu sağlar, "varmış gibi" yapar, kendisini bir ulusun, sınıfın, cinsiyetin vs. ifadesi olarak gösterir; ama tam da bu gösterme faaliyetiyle aslında, "olmayan" o şeyi kurar, ona bir "bütünlük" verir. Türk kimliğinin, imajiner bir boyutunun olması, kurgu olması gerçeği, bir yerlerde imajiner olmayan, kendisiyle örtüşen gerçek bir kimliğin bulunabileceği gibi bir anlayışa götürmemeli.

bu çerçeve yine Kemalist Kuruluş'la kopmaz bir içsel bağlantıda düşünülmesi gereken, laiklik/İslâmcılık çatışmasının da konusunu oluşturan hukuk anlayışı ve hukuksal olarak temellendirilmiş kurumlar, daha genel bağlamda Ulusal Devlet, olmadan düşünülemez. 1961 Anayasası'yla Anayasa Mahkemesi kurumunun hayata geçirilmesinin arkasında, Anayasa'yı yapanların güncel politik kaygılarının, sübjektif görüşlerinin ötesine geçen bu siyaset felsefesi yatmaktadır. Yani, ulusal egemenliğin, şu anda hemen burada varolan reel bir ulus tarafından değil (bu mümkün değil zaten, çünkü ulus hep imajiner bir bütünlüğün adıdır ve aslında hep ulus *adına* konuşanlar sözkonusudur), ancak kendini geçmişteki -ama hiç de geçip gitmiş olmayan- bir kuruluş anıyla meşrulaştıran, Anayasal kurumlarla varlığı güvenceye alınan sembolik bir ulus tarafından icra edildiği anlayışı, Kemalist kuruluş geleneği tarafından dışlanmaz. Osmanlı sultanı ve halifesinin meşruiyet referansı sisteminde kalarak demokratik bir açılım mümkün olamazken, egemenliğin ulustan geldiği anlayışına dayanarak, ulus ögesini başka bir söylemde, siyasal anlamda eklemlemek (siyasal ulus) yoluyla böyle bir açılım mümkün olabilir. (Bir anlamda, egemenlik anlayışının kendisini de içsel olarak destabilize etmek olsa gerektir bu.) Referans noktasının ne olduğu bu yüzden bence hiç de önemsiz bir nokta değildir. (Kemalizm - RP karşılaştırmalarının görmezlikten geldikleri en temel nokta burası.)

Kemalizmi bu noktada bir geleneğin (kurumsal yapılaşmalarıyla beraber) kuruluşu olarak aldığımızda; öte yandan ayrıca geleneği bilinçli olarak başvurduğumuz, ya da iradî olarak kendi aidiyetimizi açıkladığımız bir ideoloji (mesela Kemalizme alternatif sosyalist bir gelenek anlamında)[5] değil de, kimliklerimizi taşıyan siyasal bir dil olarak aldığımızda, laiklik/İslâmcı kutuplaşmasının, bize hiç de Ahmet İnsel'in (1996: 31) sandığı gibi zorla dayatılan sahte bir paradigma olmadığını kavrarız. Ya da başka bir ifadeyle, bize kuşkusuz dayatılan, ama hiç de öyle irade özneleri tarafından, komplocu bir biçimde dayatılmayan; aksine, tarihsel olarak kendini dayatan; kendisinden kaçamayacağımız ama verimli bir ilişkiye girebileceğimiz bir paradigma sözkonusudur.

Yeni Zelandalı tarihçi Pocock, tarih araştırmalarında, çıkış noktası olarak, kendini ve tarihini yaratan bir özneyi (adının Tanrı, toplum ya da insan olması önemsiz) ya da tarihin motoru diye adlandırılacak bir öznelliği değil; insanal eylemliliği sembolik düzenin, yani en genel anlamında dilin ardında bir yerlerden belirleyen sosyal mekanizmaları seçer. Thomas Kuhn'un bilimsel gelişmeleri açıklamada kullandığı Paradigma anlayışını değiştirerek siyasal düşünce tarihine uygulayan Pocock (1971; 14-18), siyasal alanın etrafında organize olduğu yapısal düzlemde, siyasal dillerle, çatışma kalıplarıyla uğraşır. İngiltere'de 17/18 yy.'da

5 Sol-sağ çatışma kalıbı, bu anlamıyla, Türkiye'de siyasal alanın kuruluşunda, birinci kalıbı (laiklik/İslâmcılık) ortadan kaldırmamış, tam tersine üzerine oturmuştur. Bu anlamda, etik bir tavrın ifadesi olarak sosyalist geleneğe gönderme yapmak, cumhuriyet Türkiyesi'nin temeldeki çatışma kalıbının dışarısına düşmek anlamına gelmemekte.

ortaya çıkan *court* ve *country* kalıbı (1993), daha sonraki siyasal çatışmalarda da, değişik yoğunluk dereceleri ve bileşimlerle, kimliklerin kuruluşunda başvurdukları, çağrılarında referans noktası olarak sahiplendikleri, farklılık noktalarını belirginleştirmek uğraşında anlam cephanelerini tedarik ettikleri yer olarak sürekli yeniden etkinlik kazanmıştır. Sözkonusu siyasal kalıp, hattâ, daha sonra, Amerikan siyasal alanının tarihi içinde de ortaya çıkmış, kurgusuna katılmıştır.[6] Avrupa siyasal alanlarında ise, daha sonra kurucu önemi haiz bu paradigmanın üzeri zamanla örtülmüş ve liberalizm, tarihsel bir söylem alanının bağlamında değil de, sosyal mekanizmaların (yükselen burjuvazinin ideolojisi olarak) bir ürünü olarak görülmeye başlamıştır.[7] Aynı şekilde, erdem konusu etrafında kendini organize eden *country* (sonraları cumhuriyetçilik) tarafı, ortaya çıktığı yerde yalnızca ideolojik bir tavır olarak ele alınmış; kimi yerde de Jefferson'un şahsında muhafazakârlık olarak topa tutulmasıyla, siyasal dillerin ideolojik ya da ahlâkî *pozisyonlara* indirgendiği duruma iyi bir örnek teşkil etmiştir.

Bu indirgemeyle anlatmak istediğim, yine Heidegger'in düşünce biçimine yapılacak bir göndermeyle daha kolay anlaşılabilir. Heidegger, varlık *üzerine* konuşmaz, ya da kafa yormaz; bunun yerine varlığı düşünür, varlığa kafa yorar. Birinci durumda, Almancada *über Sein nachdenken* sözkonusu iken, ikinci durumda

---

6 İngiliz ve Amerikan siyasal çatışma kalıplarına yapılan bu gönderme, içerik boyutunda değil, biçim boyutunda alındığında, buradaki tartışmaya katkıda bulunabilir. İçerik düzeyinde alındığında, *country* geleneği daha çok İslâmcı geleneğe aitmiş gibi bir izlenim doğabilir; bunun karşısında ise laik gelenek *court* tarafı ile özdeşleştirilebilir. Yine de yüzeysel kalan bir karşılaştırma olacaktır bu. İslâmcı gelenek, Türkiye tarihinde hiç de politik alanın korunup geliştirilmesi için çalışmamıştır, tam tersine bu alanın tamamen çökertilmesine yönelir toplum tahayyülü. Araçsal birtakım açıklamalar dışında *söylemsel öneme* sahip bir demokratlık gösterememiştir. Söylemi demokratik bir karakter taşımayan bir hareket için demokratik potansiyel teşhisinde bulunmak ise (mesela Nuray Mert'in yaptığı gibi, 1996: 57) oldukça sorunlu bir iddia. "(...) (S)öylemi itibarıyla demokratik süreçleri önemseyen, toplumsal-bireysel özgürlüklere titizlenen bir siyasal parti" olmayan RP'ne, öte yandan "temsil ettiği sınıfların konumu" dolayısıyla, "kendine rağmen" demokratik bir potansiyel taşıdığı teşhisi koymak söylem kavramının yalnızca bir etiket değişikliğinin kurbanı olduğunu gösteriyor. Aslında, sosyal altyapı/ideolojik üstyapı ikilemini kırma programatiğiyle içsel bir bağıntı içinde olan söylem kavramı, görüşlerin dile getirdiği bir söz yığınına indirgeniyor, en iyi durumda alışılageldik anlamda bir ideolojiyle eşdeğer tutuluyor. Söylem kavramı ciddiye alındığında ise, söylemi demokrat olmayan bir partiden, demokratik bir potansiyeli beklemek mümkün olmaz. Demokrasi, sembolik olanın dışında var olabilecek bir şey değildir ki! Sembolik düzenin dışında bir alanın olmadığı anlamına gelmiyor tabii ki bu; ama anlam, ancak söylemsel ilişkiler üzerine kurulu sembolik düzen içerisinde hayat bulur, söylem teorisine göre. Eğer, söylem dışı bir toplumsal ilişkiler alanından bahsedeceksek ve bir hareketin demokratik potansiyelini her türlü söylemden önce mevcut olan mantıksal ilişkilerden türeteceksek, altyapı-üstyapı kuramını açıktan savunmalı, ama bu durumda tutarlı olarak söylem kavramını dışarıda bırakmalı. Ya da söylem kavramı ciddiye alınmalı, demokratlık yalnızca, böyle bir söylemin kurulup kurulmamasında aranmalı. RP'nin daha önce siyasete dahil olmayan sınıfları mobilize etmesinin demokratik bir potansiyel bir yana, Nazi'lerde olduğu gibi totaliter bir potansiyeli taşıdığı neden iddia edilemesin ki? Ki bu durumda, en azından söylem dışı, ne olduğu müphem bir toplumsal konumdan yola çıkmış olmadığımız gibi, aynı zamanda toplumsal konumu da çözümleme işlemi içine sokmuş oluruz.

7 Bu konuda ayrıntılı bilgi için: Pocock 1993, değişik makaleler.

dem Sein nachdenken durumuyla karşı karşıya kalırız. Yine birinci durumda, Heidegger'e göre varlığın *Vorhandenheit* (önümüzde duran), yani (kuşkusuz gerekli olan) teorik olarak indirgenmiş modusunda bir uğraş varken, ikinci durumda *Zuhandenheit* (elegelirlik) modusu düşüncenin yönelimini belirler.[8] Kemalizm konusunda birinci modus *(Vorhandenheit)* etrafında kurulan hakim tavır, kendisini Keyman'ın "'Kemalizm nasıl düşünülmeli?" sorusunu sormalıyız" (s.86) cümlesinde de nesnel bir olgunun arayışı çabası olarak ifade etmektedir.

Peki, Kemalizmi bir ideoloji olmanın ötesinde, kurucu nitelikte bir siyasal dil olarak ele almakla neyi kazandık? Eğer, tek tek somut içeriklere ilişkin cevaplar türetebilmeyi hedefliyorsak, fazla bir şey kazandığımız söylenemez. Ayrıca Keyman bu konuda zaten doyurucu açıklamalar getirmekte. Tezim, Keyman'ın metninin gelenekle ilişki bağlamında Kemalizmin çekim alanının dışında konuştuğu değil; daha çok, içkin olarak kısmen yaptığını sorunsallaştırmadığı, buradaki anlamda bir gelenek ilişkisini göremediğidir. Sorun aslında yalnızca, buradan yola çıkıp çözüm bulmak değil. Politika da Pocock'un deyimiyle çözüm bulmaktan ibaret değil (1971, sy. 18); bu anlamda da siyasal paradigmaların Kuhn'un bilimsel paradigmalarından farklı bir yanı var. Önerdiğim biçimde Kemalizm, Türk siyasal yaşamında Cumhuriyet ve laiklik ekseninde kurulmuş genel bir referans alanının toplayıcı adı. Her ne kadar Kemalizme ilişkin tek tek içerikler (mesela Keyman'ın verdiği örnekte olduğu gibi ödev anlayışıyla tanımlanmış vatandaşlık veya Türk ulusal kimliği etrafında kurulmuş homojen bir toplum; sınıfsal ayrımların tematize edilememesi) göstermek mümkünse de / mutlaka yapılmalıysa da, Kemalizm bütün bu içeriksel boyutun ötesinde, *yazım yüzeyi* (*surface of inscription* , Laclau 1990, s.60, v.d.) olarak işlemektedir. Yazım yüzeyi kavramı yardımıyla, metnimin merkezinde oturan siyasal dil kavrayışı daha iyi anlaşılabilecektir. Siyasal bir dil olarak Kemalizm, kendisi de benzer biçimde bir yazım yüzeyi sunan İslâmcılıkla birlikte aynı çatışma kalıbının parçası olarak, kimliklerimizi, politik tavrımızı belirleyen bir işlev görmez, bunun yerine arzuların ve amaçların yazılabileceği bir mekân sunar. Yüzey kavramı ise, ancak tek tek içeriklerin ötesinde, onlarla özdeş tutulmayan bir biçimde kullanıldığında bir anlam ifade eder. Yüzeye, toplumsal çatışmalar bağlamında yeni içerikler yazılır, güç ilişkilerinde kaymalar olur. Dil, böylelikle nesnel bir *temel* olarak çalışmaz, yalnızca yeni olasılıklara, kendilerini siyasal kavgada yerleştirebilecekleri bir *taban* sağlar. İçeriklerle yüzey arasında bire bir örtüşme olmadığı içindir ki, yeni içeriklerin eklenmesi, daha geniş anlamda da tarihin yeniden yorumu ve yazılması mümkündür. Yüzey'in yeni yazılımları ne derece taşıyabileceği hayatî öneme sahip bir soru; ancak kuramsal olarak cevaplanabileceğini sanmıyorum. Tarihsel kavgalar, katılan öznelerin tavrı ve hegemonya hedefleyen (salt hakim olma anlamında değil)

8 Sözü edilen ayrımın bildiğim kadarıyla Türkçede, tartışmamızın çerçevesine uyan bir kullanımı için, Orhan Koçak'la Oruç Aruoba arasındaki Heidegger üzerine yürütülen tartışmaya bakılabilir. (*Defter*, 1995/25, s.109, v.d.)

bir demokratik anlayışın yerleşip yerleşmemesiyle belli olacak. Yeni yazımları siyasal pratikte taşıyamayan bir Kemalist geleneğin, tarihsel olarak çökmesi de mümkündür (muhtemelen toplumsal çöküntüleri de beraberinde getirerek).

Necmi Erdoğan (1992: 35), Ecevit'in 1970'lerdeki popüler demokratik söyleminde, bir bilgi söylemi olarak alındığında birbirini dışlaması gereken "milliyetçi, demokratik, anti-elitist, anti-bürokratik ve hattâ -yer yer- İslâmî ögeleri" popülist söylemine eklemleyebildiğini çok güzel bir biçimde tasvir eder. İçeriklerin anlamlarının kendinden menkul olarak belirlendiği yanılgısıyla malûl 90'lı yılların başındaki sosyal demokrat dönüşümün, "evrensel ilkeler" kaygısıyla kendisini 70'lerin sosyal demokrasisinin dilsel geleneğinden tamamen kurtarmaya çalışırken, karşılaştığı açmazları gösterir. Yine Türkiye'de, 12 Eylül öncesi sosyalist sol harekette siyasal anlamda hegemonik olabilecek bir söyleme sahip (taraftarı olmadığım için rahatlıkla övgüde bulunabilirim) tek hareket olan *Devrimci Yol*, siyasal dilin/tarihsel geleneğin önemini oldukça iyi kavramıştı. Marksist-Leninist-Maoist grupların, bir bilgi söyleminden kalkarak Kemalist hareketi sınıf ilişkileri bağlamında değerlendirmeleri, komprador burjuvazinin sınıf temsilcisi olarak (ya da en fazla, Bonapartist bir ara aşama) görmelerine ve sınıf düşmanı ilan etmelerine karşılık, Devrimci Yol Kemalizmi anti-emperyalist söylemine eklemleyebilmiş, böylece siyasal kavgada hitap edebilecek bir konuşma mekânı kurabilmişti. (İlginçtir, tam da, Türkiye tarihinin özgüllüğünü ciddiye almasıyla, diğer hareketlerin gazabına maruz kalmıştı.[9]) Siyasetin dilsel boyutunu, kapalı bir düşünsel sistemde, yani sınıf ve kimlik arasında kurulan doğrudan mantıki bir bağdan türetilen kimliklere feda eden komünist grupların hemen hepsi 1960 darbesini ve darbeciler tarafından hazırlattırılan 1961 Anayasası'nı düşünce şemalarına uygun olarak faşist darbe olarak değerlendirmekte, "Burjuvazinin iç

9 Her yerde olduğu gibi, Türkiye'de de milliyetçilik en çok işlenen, üzerine binlerce sayfalık yazı yazılan bir konu. Milliyetçilikle uğraşmak da, ne yazık ki, tıpkı Kemalizm konusunda olduğu gibi, uzmanlık işi haline geldi. Aslında ulusal kimlik konusunun milliyetçilik biçiminde yalnızca bir ideoloji olarak işlenmesi , kurumsal çalışmalar içerisinde tüketilmesi, dahası bütün bunların, sosyal teorinin kör noktası olan *politik olanın* yeniden kazanılmasını hedefleyen söylem teorisinin araçlarıyla yapılması, beni şaşırtıyor. Ulusal kimliklerin, son zamanlarda sıkça ifade edildiği gibi "kurgu olduğu" iddiası, kurguların sosyal ve siyasal gerçekliklerini, onların bizleri ilgilendiren yanları olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Tarihsel tehdit aşamalarında doğan bu "kurgu"lar, sınırlı, zavallı yani ölümlü sonlu yaratıklar olan biz insanların yaşadığımız yalan dünyayı anlamlandırabilmemizin olanağını sağlarlar. Bu, tıpkı laiklik/İslâmcılık çatışmasında da olduğu gibi, kimliklerimizin her toplumsal sorun karşısında ulusal kimlik bağlamında bir ayrımla belirlenmesi anlamına anlamına gelmez, ki milliyetçilikle kastedilen bu olmalı bence. Sorun, ulusal kimlikten (sanki ötesinde özgürlük bekliyormuş gibi) tamamen kurtulmak arzusu yerine, ulusal kimliği, aktüel siyasal çatışmalar temelinde yeni kimlik ifadelerine açabilmek, onu bir siyasal ulus kimliği olarak kurabilmek olmalı. Burada da dışta kalanlar, sağda ve solda memnun olmayanlar olacak; herkesi memnun eden, herkesi içeren bir durum politikada mümkün değil. Böyle bir şey insanlık durumunda mümkün değildir; ki, politikanın ontolojik kökleri burada yatar. Bir siyasal ulusun kuruluşuna katıldığımızda ise, yine ölümlü yaratıklar olarak, bizden sonraki kuşaklara taban teşkil edecek bir miras bırakmış oluruz. Kuşkusuz, sonraki kuşaklar devredilenle mutabık olmayacaklar, bu tabanı kendi yorumlarına göre tartışma konusu yapacaklardır.

çatışması bizi ilgilendirmez" demekte beis görmemişlerdir. Dolayısıyla Türkiye'nin *bu güne* kadarki en demokratik anayasası olduğunu söyleyebileceğimiz 1961 Anayasası'nın savunulması diye bir politik hedef de, komünist solun programında yer almamıştır. Hattâ, 1961 Anayasası'nın kazanımları gitgide ortadan kaldırıldığında da, bu durumun "burjuvazinin gerçek yüzünü ortaya çıkardığından" başka bir şey söylememiş, dahası bu dahi "son kavganın" yaklaştığı mantığıyla devrimci mücadelenin hesabına girdi olarak kaydedilmiştir.

Benzer hatalar her zaman mümkün. Bu kez, laiklik/İslâmcılık çatışmasını, bize dayatılan sahte bir ikilem olarak değerlendirmekle, kuşkusuz başka eklemlemelere konu olabilecek bütün bir cumhuriyet alanının ve politikayı mümkün kılan laiklik çerçevesinin kendisinin siyasal kavganın gündeminde olduğu bir anda, kolay olan ya tamamen taraf ya da bitaraf olmak olacak; zor olan ise bu karşıtlığın *sınırında* (ya da *eşiğinde*?) kalabilmek olsa gerek. Ama, Ötekini dışlamamak adına, bambaşka bir paradigma yerleştirme kaygısıyla bunun tamamen dışında kalınacağını sanmak oldukça sorunlu bir durum olacaktır. Ötekiyle kastedilen gruplar, benim az çok varoluş bulduğuma inandığım çerçeveyi ortadan kaldıracak bir karşıtlık bağlamında eylemde bulunduklarında, orada bir karşıtlık ilişkisi mevcuttur.[10] Politika da zaten, belirli bir konumda her türden tavır (diyalog, uyum, anlaşma v.s.) mümkün olduğu için değil, tam tersine tavırların içsel anlamda sınırlılığından ve nihayetinde karar vermek ve eylemde bulunmak zorunda olduğumuzdan dolayı vardır.

Çatışma kalıbından, bu yazıda olduğu biçimde söz etmek, laiklik/İslâmcı ikileminin, her somut toplumsal çatışmada kimliklerin kurgusunu ve güç ilişkilerinin dağılımını belirlediği anlamına gelmez. Aksi halde, siyasal dil kavrayışını özselci bir biçimde, kimliklerin *temeli* olarak anlama hatasına düşmüş oluruz. Sadece, Kemalizm yoluyla açılan laik cumhuriyet geleneğinin, şeriata dayalı İslâmî bir devlet kurma,[11] sosyal hayatı bu bağlamda organize etme hedefiyle tehdit edildiği bir anda, tarihimizdeki çatışma kalıbının aktive olması, kimliklerin dağılımını belirlemesi ve onları bu eksende bir tavra davet etmesi sözkonusu. Yine, ya Kemalist ya da İslâmcı olmamız gerektiği, yani kendimizi ideolojik anlamda böyle tanımlamak zorunda olduğumuz sonucuna götürmez bu. Ama, şeriatın siyasal bir hareket tarafından etik bir referans mercii olarak değil de (ki böylesi bir durumda, sözkonusu çatışma kalıbında gerçekten sevindirici bir

---

10 Gürsel Korat (1994), Taner Akçam'ın *İslâm'da Hoşgörünün Sınırı* kitabı üzerine yazdığı değerlendirmesinde, İslâmcıların bizzat kendilerinin nasıl da diyalog kurulmasını imkânsızlaştıran bir "öteki" olarak, olası dışlama arzularımızdan bağımsız hareket ettiklerini ve düşündüklerini açık bir biçimde gösteriyor. Ayrıca, aceleci karşılaştırmaların (68 sol hareketi ile İslâmcılar), nasıl yüzeysel kaldıklarını da, Akçam örneğinde Korat çok güzel gözler önüne seriyor.

11 Özsel olarak sürekli bir meşruiyet sorunsalıyla belirlenmiş ulusal devlet koşullarında, bir pozitif hukukmuşcasına düşünülen Şeriat'ın, modernlik öncesi karakter ve işlevinin de dönüşüme uğrayacağı aşikâr; bir dönüşüm Osmanlı'daki Şeriat'tan farklı olarak totaliter bir tehditi içinde taşıyacaktır. Üzerinde tartışılmaya değer bir nokta sanırım.

kayma mümkün olacaktır), hukuksal - siyasal anlamda kurumsal bir alternatif olarak gündeme gelmesi durumunda, İslâmcı değilsek Kemalistiz. Siyasal anlamda eylemde bulunmak istiyorsak, kuşkusuz. Başka türden bir tavır da alınabilir elbette. Mesela, böylesi bir çatışma yüce ideallerimize uymadığı için, onun tamamen dışında bir paradigmanın yerleştirilmesi için çaba gösterilebilir, "bize dayatılan" bu sahte ikilemden sakınıp "hakiki ikilemi" (mesela sivil toplum - devlet; ezen - ezilen vs.) gündeme koyabiliriz (?!). Ahlâkî anlamda, kimbilir, belki de tertemiz kalabiliriz, ama politik olarak tarihin dışına düşmüş oluruz.[12]

Aslında sorun, tamamen Türkiye siyaset alanının yapısındaki, iradî olanın ötesinde zorluklardan kaynaklanmakta. Türk siyasal mekânı, büyük oranda, toplumu boydan boya arşınlayan ayrım çizgileriyle belirlenmiş olup, demokratik mekânların kıtlığıyla muzdarip. Laik-İslâmcı, sağ-sol, Alevi-Sünni ayrımlarına, aynı zamanda çok sayıda mekânın doğmasına eşlik etmekte. Demokrasiden, eğer "tartışmalı biz"lerin varlığı anlaşılması gerekiyorsa; ideolojik Kemalizm homojen bir ulus yaratmayı hedefleyerek, İslâmcı ideoloji bâtıl Batılı Türkiye'ye karşı "Allah'ın düzeni"ni kurmayı amaçlayarak ve sosyalist sol (en azından tarihî olarak, çünkü güncel anlamda bir kıymeti harbiyesi yok) kimlikleri sınıf temellerinde sabitleştirerek çok sayıda siyasal kavga mekânının ortaya çıkmasına engel teşkil etmiştir. Sorun, farkın korunması, farkın farkında olunması sorunuysa, fark'la kastedilen, yalnızca sayısız derecede varolan (Alevi-Sünni, Türk-Kürt, laik-İslâmcı v.s.) somut farklarsa, aslında her siyasal bizi *tartışmalı bir biz* olarak kuracak, onu içerden merkezsizleştirecek *sembolik farkın* kendisinin yüzlerce fark arasında kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kalınacaktır (anladığım kadarıyla Dekonstrüksiyonun, Psikoanalizin dikkat çektikleri fark da, reel farklar değil, reel öteki değil, sembolik farkın kendisi). Somut örnek verecek olursak, laik/İslâmcı çatışmasının dışında kalmamak, katiyetle İslâmcı kesimle özdeşleştirilecek her talebe, her eyleme kapalı kimlikler temelinde kurulmuş popülist bir antagonizma çerçevesinde cepheden karşı çıkmak değil; mümkün olduğu yerde ikilemi yumuşatmak, özselleştirilmesine engel olmak anlamına gelir. Mesela, en kaba anlamıyla ifade edilecek olursa, okullarda, devlet dairelerinde başörtü yasağına karşı çıkmak demek olmalı bu. Sokaklardan sarıklıların toplanmasının savunulmaması, devrim kanunları histerisiyle gözlerin orduya

12 Bu noktada haklı olarak, "Üçüncü bir yol"un olup olmadığı, Kemalist olmaya mahkûm mu olduğumuz sorulabilir. Yine de bu sorunun, ancak metinde geliştirildiği biçimiyle siyasal dil kavrayışının dışında kalındığı sürece bir meşruiyete sahip olduğu kanısındayım. *Überschreiten* anlamında bir aşma yerine, *überwinden* anlamında bir aşma durumuna uyan bir tavır olacaktır bu. Kemalist kuruluşu yazımda, ideoloji bağlamında ele almadığım için, aslında ortada, yalnızca "iki yolun arasında kalındığı" gibi bir durum da sözkonusu değil. Sorun, bence bütün bir meşruiyet düzeninin varoluşunun gündemde olduğu tarihsel bir anda, içinde bulunduğumuz cumhuriyetçi kuruluş geleneğini koruyup, bir dönüşüme uğratabilmenin yollarını bulabilmek. Yazım her ne kadar reel politika kaygısının izlerini taşısa da, kendisini bunun içerisinde tüketmediği, umarım şimdiye kadar açıklık kazanabildi. Ayrıca, bu izlerden tamamen arınmış bir politik eylemliliği düşünmenin oldukça sorunlu olacağı kanısındayım.

çevirilmemesi olmalı.[13] Ancak, burada da iyi niyetin ötesinde bir durum sözkonusu. Laik alanda, tartışmalı bir biz yönündeki olası ve mevcut politikaların, İslâmcı kesimde yankı bulduğunu söylemek sanırım pek kolay olmayacak. Burada, asıl göze çarpan, dışarıya karşı daha katı bir biçimde kendini kapatma, safları sıklaştırma tavrı. (Gürsel Korat'ın dipnot 8'de göndermede bulunduğum yazısı bu konuda çarpıcı örnekler sunuyor.) Yolsuzluklara karşı temiz bir toplum eylemlerinin, İslâmcı kesimde varolan biz'in kendisini pratik eylem anlamında sorguya çeken, onu kendisiyle dış düşmana karşı bir örtüşme içinde olan reel bir biz değil, sembolik düzeyde kurulan bir biz olarak anlayan bir tavır, en azından izleyebildiğim kadarıyla pek sözkonusu olmadı.

KAYNAKÇA

Aruoba, Oruç / O. Koçak ve İ. Savaşır (1995): "Heidegger Üzerine Üç Soru", *Defter*, sayı 25.

Çınar, Menderes (1996): "Türkiye'yi Refahlaştırmak: Postmodern Zamanların Kemalist Projesi", *Birikim*, sayı 91.

Erdoğan, Necmi (1992): "Türk sosyal demokrasisinin hal-i pür melali." *Birikim*, sayı 33.

Gadamer, Hans-Georg (1990): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen.

Heidegger, Martin (1962): *Die Technik und die Kehre*, Tübingen, özellikle 37-47.

İnsel, Ahmet (1996): "RP ve Kemalizm", *Birikim*, sayı 91.

Keyman, Fuat E. (1997): "Kemalizm, modernlik ve gelenek". *Toplum ve Bilim*, sayı 72.

Korat, Gürsel (1994): "İslâm'da hoşgörünün siniri". *Birikim*, sayı 64.

Köker, Levent (1996): "Kimlik krizi, meşruluk krizi, Kemalizm ve sonrası". *Toplum ve Bilim*, sayı 71.

Laclau, Ernesto (1990): *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London.

Laclau, Ernesto (1991): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien.

Laçiner, Ömer: *Gazete Pazar - Joker*, 9 Nisan 1997.

Mert, Nuray (1996): "Merkez sağa sığmayan parti". *Birikim*, sayı 91.

Pocock, John G.A. (1971): "Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought", *Politics, Language & Time* (New York), içinde.

Pocock, John G.A. (1993): *Die andere Bürgergesellschaft. Zur Dialektik von Tugend und Korruption*, Frankfurt / Main.

13 Ömer Laçiner'in *Gazete Pazar* gazetesinde çıkan katkısı bu konuda dikkate değer (9 Nisan 1997). İmam Hatiplerin etkinliğinin tematize edildiği tartışmada, dikkati İslâmcılardan, tartışmasız bir biz olarak düşünülen tarafın merkezine yöneltmekte. Sorunun, asıl boyutunun dünyevî okulların içler acısı olmasında yattığını göstererek, asıl tartışılması gerekenin burada olduğunu ifade etmekte. Bu arada, Laçiner'in, görüşlerini "gerçek demokratlar ve laikler" hitabıyla dile getirmesi oldukça dikkate değer, bunu burada savunulan, "Laiklik/İslâmcılık çatışma kalıbının" dışına düşmeden, onun geleneği içerisinde demokratik bir tavrın geliştirilebileceği tezinin somut bir tasdiki olarak alıyorum.

"İkinci bin yılın mağrur tanığı"

ÖZLEM ÖZKAL

HARAWAY, DONNA J.
MODEST WITNESS SECOND MILLENIUM. FEMALEMAN MEETS ONCOMOUSE.
NEW YORK, LONDON: ROUTLEDGE, 1997

Donna Haraway'in son çalışmasında, Joanna Russ'un bilimkurgu kahramanı, birbirinin kopyası 'Erkekkadın'larla *(FemaleMan)*, Du Pont firmasının genetik kahramanı, patentli bir laboratuvar faresinin *(OncoMouse)* buluştuğu zaman eşiğinde beliriyor *İkinci Bin Yılın Mütevazi/Mağrur Tanığı.*

Aralarındaki akrabalığı işaret ederek, zamanın ruhuna uygun şifreli bir başlık altında buluşturduğu bu üç tür, Haraway'in günün teknoloji ve bilim söylemine getirdiği eleştirinin somut atlama taşları. Bir taraftan teknobilim ürünü melez özneler, bir taraftan da Haraway'in 'sosyoteknolojik söylemin işlemcileri' dediği göstergelerle örülü başlık, içerdiği düğümlerle kitap boyunca bir bir çözülerek izi sürülen ana rotayı çizmekte. Aynı zamanda kitabın söylemine uygun olarak farklı zeminlerden, değişik katmanlardan gelecek katılımı buluşturmaya açık bir internet adresi.

FemaleMan ve *OncoMouse* her nekadar farklı düzlemlerin nesneleri olarak birbirlerinden ayrı görünseler de, Haraway'in üzerinde önemle durduğu bir kavram olan 'teknobilim' *(technoscience)* ürünleri olarak pekçok ortak paydaya sahip. Tıpkı 'teknobilim' teriminin kendisi gibi, teknoloji ve bilim, doğa ve kültür, organizma ve makina, insan ve hayvan gibi kategorilerin günümüzde artık içiçe geçtiğini işaret etmekteler.

Aydınlanma Dönemi'nin uzamı 'saf bilim' anlayışı, Haraway'e göre, bugün artık ekonominin, politikanın, teknolojinin, biyolojinin, tarihin, mitin bir potada eridiği teknobilim düzenine dönüştü. Üstelik aktörlerinin sadece canlı yaratıklardan oluşmadığı bu Yeni Dünya Düzeni'nde, modernizmin kurduğu tüm kategoriler de kendi içinde infilak etti. *FemaleMan,* ne kadın ne erkek, ikisi ama hiçbirisi olan cinsiyetiyle kendine özerklik ararken ve *OncoMouse* bünyesine genetik mühendislik yoluyla yerleştirilmiş kanserli hücreleriyle, göğüs kanseri araştırmaları için Du Pont reklamlarında kendisine pazar ararken işte bu Yeni Dünya Düzeninin temsilciliğini yapıyorlar. Haraway'e göre, iki transgenetik yaratık da sadece alınıp-verilen bir mal olarak varolabilmeleri, buna rağmen kendilerini tanımlamaktaki problemleriyle, modernizmin ilerleme, kontrol, mantık ve benzeri vaadlerini darmadağın eden çocukları. Günümüz teknobilim söyleminin içinde varolan herkes de, tıpkı bu genetik mucizeler gibi, birer siborg (sibernetik organizma).

'Siborg' terimini alışılageldik bilimkurgu anlatılarından farklı olarak kullanan Haraway, bu konuyu kitap üzerine yapılan bir söyleşide şöyle açıklıyor: "Siborg olmanın derinizin altında kaç bite silikon taşıdığınız ya da bedeninizde kaç protez olduğuyla ilgisi yok. Bu hergün giyilen atletik ayakkabılarda... Sivil Savaş öncesinde ayakkabı üretiminde sağ-sol farkı bile yokken bugün her aktivite için ayrı bir ayakkabı var... Bu Siborg döneminde, olimpiyatlarda kazanmak sadece hızlı koşmaktan ibaret değil. İlaçlarla, dietle, eğitimle, giyimle, ekipmanla, doğru görüntüyle ve zamanlamayla donanmak gerekiyor" (Wired Feb 1997: 157).

Organik olanın olmayanla, doğanın kültürle, bilimin politikayla, organizmanın makinayla ve diğer organizmalarla karıştığı yüksek performansa endeksli yenidenyapılanmada, artık modernizmin ideallerinin işlemediği ortadayken, Haraway'in üzerinde durduğu önemli nokta üniversitelerden devlet kuruluşlarına değin her tür kurumun ve hatta bireylerin bu yeni düzende nasıl yapılanması gerektiği.

Bu bağlamda eleştirisini Bilim Devrimi'nin yarattığı tarafsız, bağımsız 'Mağrur Tanık' *(Modest Witness)* kimliğine yönelten Haraway'e göre, sözkonusu otorite aslında şeffaf kişiliğiyle kültürsüzlük kültürüne *(culture of no culture)* ait bir vantrolog. Üstelik aynı objektif otorite, 'bağımsız' olarak görmediğinden kadınları 1945'e kadar bilimsel deneylere sokmayıp 'tanık' olma hakkını vermiyor. Yine aynı tarafsızlık, bir parselleme, ölçüp biçme çılgınlığı içinde her kategoriyi kapatıp, metalaştırıyor. Bu 'haritalama' dürtüsünün son oyun alanı genetik mühendisliğiyle 'beden'de mevzilenirken, tıpkı psikanalizde her kapının *'phallus'*a çıkması gibi, her organizmanın kilit taşı olarak genler görülüyor. Genler, ait olduğu organizmanın bütününü temsil edebilecek konsantre bir parça gibi düşünülüyor. Oysa DNA kendi kendine çoğalmak dahil hiçbirşey yapamadığı gibi organizmanın bütününü belirleyemeyen, parça değil, kendi içinde başlayıp biten bir 'şey'.

Haraway, çalışmasının son bölümünde, politika, bilim, teknoloji, kültür ile yoğrulmuş 'gen', 'fetus' ve 'ırk' üzerine söylemleri popüler kültürdeki yansımalarıyla incelerken, katışıksız bilime ve onun mağrur tanığına getirdiği eleştiriye, tekrar tekrar vurguladığı 'durumsallık' *(situatedness)* savıyla bir çıkış da gösteriyor. İşaret ettiği, teknobilimin kurduğu fakat sonucuna bağlı gerçeklerle *(consequential facts)* belirlenen dünyada yaşamayı öğrenen, bilgi, özgürlük ve adalete ulaşmayı hedefleyen bir özne. Kendi eleştirisini yapabilen, farklı modelleri kabul edip üretebilen, dünyaya ve birbirine karşı savlar ileri sürerken durumsal bilgiyi *(situated knowledge)* kullanan bir özne. Global ya da evrensel olması hiçte şart olmadan farklı perspektifleri değerlendiren, çokmerkezli, yeri belirlenmiş *(located)*, hetorojen bir tavırla 'durumsal bilgi' üretecek bir özne. Görünmezlik zırhıyla örtülü taraflı tarafsızlık yerine, olabildiğince ortada, açıkça hangi tarafa ait olduğunu bilen bir tarafsızlığı benimseyen yeni bir tanık.

Haraway için 'İkinci Bin Yılın Mağrur Tanığı' işte bu evrim sonucunda, 'Aynı'nın kutsal imgesini yinelemek yerine farklılığı ortaya koymaya atanmış eleştirel bilinciyle ortaya çıkıyor.

*

Akan zamanda dur(ağ)an görüntü

BAŞAK ŞENOVA

DIENST, RICHARD
STILL LIFE IN REAL TIME: THEORY AFTER TELEVISION
DURHAM & LONDON: DUKE UNIVERSITY PRESS, 1994

Bu ilginç çalışma, televizyonu değişik kültür, teknoloji, medya teorileri üzerinden inceliyor. Raymond Williams'ın kültürel çalışma geleneği, Marksist ekonomi-politik, Heideggerci varoluşçuluk, Derrida'nın yapı-çözümsel yaklaşımı, Deleuze'ün imgeler anatomisi: Kitap, Raymond Williams dışında hiçbiri doğrudan televiz-

yon üzerine konuşmayan bu teorilerin televizyon üzerine neler açımlayabileceğini ve böylece televizyonun nasıl açımlanabileceğini tartışıyor.

Dienst'ın üzerinde durduğu ilk nokta, televizyona genel bir gözle bakabilmek için televizyonda ya da başka her hangi bir yerde görünebilir olan her tür imge çeşidini biraraya getirmenin gerekliliği. Erken televizyon teorilerinde, global bütünlüğün ifadesi ya da sınırsız ekonomik bir ütopya olarak algılanan televizyon, 'saydamlığın, eşzamanlılığın mekanizması; boş bir teknoloji' betimlemesinden daha ileri gidemez. İlk bölüm, bu erken teorilerin ayrıntılarına yer veriyor: Televizyon üzerine kurulan söylemler, önce, ideolojiyle teknoloji arasında gidip gelen teorilere sıkışıyor. Daha sonra, kültürle olan etkileşimiyle iletişim teorilerinin malzemesi haline geliyor. Bu noktada, tüm bu söylemleri, televizüel metinsel süreçle birlikte soğuran bir veçhe olarak 'akış' *(flow)* beliriyor. Televizüel akış, sesin kullanımıyla birlikte, parçalanmaları, yorumları çağıran sonsuz bir mesaj olarak yapılanıyor. Akışa yönelik eleştirel yaklaşımlar ise, televizüel aygıtın tanımını, geçerli kültür teorilerine yansıyabilecek bir mesele olarak ortaya koymakta.

Televizyon sistemlerinin dayanağı ekonomi; televizyon ekonomilerinin düzenlendiği iki kutup ise, makina ile görüntü. Teknolojisiyle, global kapitalizmin düzeneğinin bir parçası olarak beliriyor televizyon. Dienst'e göre, her ne kadar gelişimini kapitalizmin mantığına yaslamış olsa da, televizyonu birikimin bir aracı ya da basit bir meta olarak görmek doğru olmaz. Televizyonun mesafeleri ortadan kaldırması, aslında kendi programına göre yeniden dağıtmak amacıyla mesafeleri içinde toplayarak kendine özgü bir dünya yapılandırmasıdır. Böylece, geç kapitalizmin makinası olarak televizyon zaman üzerinden kurulan yeni bir değişim sistemi öngörüyor. Televizüel sistemde değerlerin oluşumu görüntü olarak yansımakta ve Marx'ın "süreç halinde değer" dediği şeye benzeyen enformasyon aktarımı, tamamen kendine dönük ve kapalı bir bütünlük sergilemekte. Televizyon programlama mantığına göre, asgari müşterekle yetinilmek zorunda olması da, diğer bir yandan, gerçekte bilginin dağılıp gitmesine ve televizyona yönelik tek ve sabit anlam kaybı eleştirilerine ivme kazandırıyor.

Televizyon ve kamu alanı *(public sphere)* biraraya geldiklerinde televizüel görüntülerin dolaşıma girdiği özgül bir mekan tanımlamaktalar. Dienst'e göre, televizyon, en genel anlamıyla emeğin, metanın, paranın dolaşıma girdiği alanlarda değerlerin yapılandığı, dağıtıldığı, iliştirildiği düzenin yalnızca bir parçası. Bu bağlamda, televizüel görüntüler, kapladıklan zamana kıyasla, aslında hiç bir şeyi tam anlamıyla temsil etmemekte. Televizüel devinim, hiç bir zaman tam olarak benimsenemeyecek –tanıdık olduğu kadar karmakarışık ve açık– yeni bir tür tarih yazmakta. Buradan hareketle, Dienst'ın çalışmasını çevreleyen teorik dokunun arasında yer alan *Twin Peaks*, *Crime Story*, Körfez Savaşı, Mondino'nun televizyon ekranına yansıyan teknik ustalığı ve Madonna örneklemeleri, televizyonun doğasına ve üzerine üretilen teorilere dair hataları, beklentileri, rastlantıları açımlamaya yönelik kanıtlar sergiliyor.

Dienst, kitabının son bölümünde değişik çağdaş kuramcıları televizyon üzerinden düşünüyor. Heidegger'i eksen alan kısımda, televizyonun bir algı nesnesi olmaktan çok varlık zemininde düşünülmesi gerektiğini belirtiyor. Ancak televizyon böyle düşünüldüğü zaman bırakalım insanın varlığına yabancı kalmayı, aslında bu varlığın tüm gerilimlerini üreterek bizi başladığımız noktaya geri götürür. Derrida'nın yapı-çözümünü ise, televizyonun bir yanılsamanın (temsil etme, algılama)

üzerinden işlediği iddiasıyla bağlayan Dienst, televizüel sistemin, hiç bir zaman mesajın hedefine ulaşacağını garanti etmeyen metinsel bir örgüyle yapılandığını öne sürmekte.

Dienst, Deleuze'ün sinema üzerine bilinen çalışmasını, televizyon ve sinema arasında kıyaslamaların yer aldığı son bölümü üzerinde yoğunlaşarak geliştiriyor. Deleuze'ün üzerinde durduğu Bergson'un çalışmasındaki çeşitli imge kategorilerini, Dienst, televizüel süreçlerin geçici vektörlerini ve tarihteki yerini irdelemek için kullanmakta. Buradan hareketle, "dur(ağ)an" ve "otomatik" zaman olarak iki farklı zaman saptıyor. Eski teknolojinin dur(ağ)an zamanı, televizyonda kesikli bir hal alıyor. Tekrarlanan ya da diğerlerine müdahale eden bu elektronik görüntü artık, televizyonun sürekliliğini kuran otomatik zamanla işbirliği yapmakta. Sonuçla Dienst, televizyonu hâlâ temsil *(representation)*, anlatı, algı, hafıza veya deneyim gibi geleneksel bir kültür sorunsalının terimleri içinde düşünmenin ötesine geçerek, onu değerin ekonomi politiği çerçevesinde belirlenen bir zaman sorunsalı olarak işlemeyi önermektedir.

*

Toplumun McDonaldlaşması

NADİR SUĞUR

GEORGE RITZER
THE MCDONALDIZATION OF SOCIETY
LONDRA VE YENİ DELHİ: PINE FORGE PRESS, 221 SAYFA, 1993

Çalışmalarını Avustralya'da sürdüren George Ritzer, toplumsal yaşamın değişen özelliklerinden biri olan tüketim kültürü kavramını *McDonalds* örneğinden yola çıkarak irdelemeye çalışmaktadır. Ritzer, 1970'li yıllar ile birlikte dünyada hızla yaygınlaşarak restoran tarzı yemek kültürüne karşı alternatif olarak ortaya çıkan ve Batı'da daha çok *"fast-food"* olarak tanımlanan hazırlaması çabuk, servisi pratik ve tüketimi oldukça hızlı olan yeme-içme kültürünü Max Weber'in kullandığı "rasyonalite" kavramı çerçevesinde ele almaktadır. Ritzer Weber'in çağdaş toplumlardaki rasyonel sistemlerin aslında insanın özüne ters ve onu insancıl olmaktan uzaklaştıran bir *irrasyonaliteyi* kendi içinde taşıdığı tezinden hareket etmektedir. Bilindiği üzere Weber rasyonalitenin irrasyonelliğini daha çok modern bürokrasinin işleyişi çerçevesinde ele almıştır. Weber'e göre rasyonalite en belirgin bir şekilde bürokraside kendini göstermekteydi. Oysa Ritzer'e günümüz toplumlarında *fast-food* restoranları Weber'in bürokrasisinden daha belirgin olmak üzere rasyonalitenin en tipik özelliğini meydana getirmektedir. Ritzer hızlı tüketim *(fast-food)* sektörünü çözümlerken rasyonalite kavramını Weberyen anlamda kullanmakta ve bunu yaparken de hızlı tüketim sektörünü en iyi şekilde temsil eden

McDonalds'ı bir örnek olarak kullanmaktadır. Ritzer'e göre çağdaş toplum her geçen gün biraz daha rasyonelleştirilirken ve insanoğlu bu rasyonelleştirilme sürecinden kaçamamakta ve adeta ona teslim olmaktadır. Ona göre rasyonalleşmenin sembolleştiği McDonaldlaşma yalnızca restoran türü işlerde değil fakat aynı zamanda eğitimde, çalışma yaşamında, seyahatlerde, boş zaman etkinliklerinde, diyet yapmada, politikada, ailede ve toplumdaki diğer tüm sektörlerde etkili olmaktadır. Ritzer'e göre, hızlı tüketim sektöründe McDonalds ile rekabet eden diğer firmalarda (*Burger King, Wendy's, Kentucky Fried Chicken, Pizza Hut*, vb.) aynı ilkeler üzerine kuruludurlar.

Ritzer birinci bölümde McDonaldlaşmanın başarısını dört temel öğeye bağlı olarak açıklamaktadır (s. 9-11). Bunlardan birincisi; McDonalds'ın toplumun tüketim gereksinimini karşılamada *etkinliğidir*. Diğer bir ifadeyle çağdaş toplumlarda hızla akıp geçen günlük yaşamda McDonalds insanlara fazla zaman kaybetmeden çok kısa bir sürede açlıklarını giderebilme olanağını etkin bir şekilde sağlamaktadır. İkincisi ise; McDonalds'ın sunduğu hizmetin ve yiyeceklerin *hesaplanabilir* olmasıdır. İnsanlar günlük tüketim ihtiyaçlarını karşılarken belirli bir miktar parayla hızlı tüketim restoranlarından ne kadar yiyecek alabileceklerini kolayca bilebilme olanağına sahiptirler. İnsanlar aynı zamanda tüketimi ne kadar bir süre içersinde yapabileceğini de hesaplayabilmektedirler. Üçüncüsü; McDonalds insanlara bir *öngörüde* bulunabilme olanağını da sağlamaktadır. Bu çerçevede bireyler belirli bir anda tükettiği yiyecekleri başka bir zamanda ve başka bir yerde tüketmek istediğinde tadının aynı olabileceğini rahatlıkla öngörebilecek durumdadır. Dördüncü olarak, McDonalds *kontrol* kolaylığını sağlamaktadır. McDonalds tarzında faaliyette bulunan bir işyerinde çalışanların ne tür rutin işleri yapacağı önceden bellidir ve denetim gücüne sahip olan yöneticiler çalışanların belirlenen işleri yapıp yapmadığını rahatlıkla kontrol edebilirler. Aynı zamanda işyerine tüketim gereksinimini gidermek için gelen müşterilerin nasıl alış-veriş yapması, nerede oturması ve ne kadar süre ile yiyeceğini bitirip gitmesi belirlenmiş olduğundan tüketicilerin kontrolü de kolay bir şekilde sağlanmaktadır.

Ritzer'e göre insanlar McDonaldlaşma ile rasyonel olarak etkinliği, hesaplanabilirliği, öngörüyü ve kontrolü elde edebilme olanağına sahip olurlarken diğer taraftan da toplumdaki üretimi, hizmeti ve tüketimi insancıl olmayan kontrol mekanizmalarına ve teknolojilere dayandırmaktadır. Buna göre yalnızca çalışanlar değil fakat aynı zamanda tüketiciler de bu süreçten payını almaktadır. Ritzer hızlı tüketim restoranlarının tıpkı seri üretim yapan bir fabrika gibi çalışmakta olduğunu, insanların fabrikaların montaj hattına benzer şekilde yiyecek almak için sırada beklediklerini ve diğer taraftan işçilerin çalışma biçiminin de bu seri tüketime uyumlu hale getirilmiş bir seri üretimi andırdığını öne sürmektedir. Bu açıdan hızlı tüketim restoranlarında çalışanlar kendi yaratıcılıklarını ortaya koyabilecekleri bir çalışma ortamına sahip olamamaktadırlar.

Ritzer kitabın ikinci bölümünde McDonaldlaşmanın dayandığı bu dört süreci bürokrasi, bilimsel yönetim ve üretim bandı *(the assembly line)* örneklerinde incelemektedir. Ritzer'e göre McDonaldlaşma tamamen yeni bir şey değildir, fakat bu sürecin toplumdaki diğer fenomenlere göre kapitalist modernleşme ile birlikte ortaya çıkan yenilikleri bir araya getirebilmesi ve pratik olarak daha fazla uygulaması onu diğerlerine göre daha fazla ön plana çıkarmıştır. Ritzer kitabın ilk bölümünde McDonaldlaşmanın dayandığı ilkeler olarak

saydığı etkinlik, hesaplanabilirlik, öngörü ve kontrolün Weber'in belirttiği anlamda bürokrasinin işleyişinde olduğu kadar bilimsel yönetimde ve üretim bandında yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Örneğin bilimsel yönetimde ve üretim bandında bir taraftan insan teknolojiye daha bağımlı hale getirilirken diğer taraftan da yöneticilerin çalışanlar üzerindeki kontrolü maksimuma çıkarılmaktadır. Yine aynı şekilde Ritzer'e göre McDonaldlaşma sayesinde hızlı tüketim restoranları çalışanlardan istenen düzeyde verim alınabilmesi için belirlenmiş rutin işleri en ince ayrıntısına kadar belirlemekle kalmamış, fakat aynı zamanda yapılan işin ücreti miktara endekslenerek (parça başına ücrette olduğu gibi) hesaplanabilirliği en rasyonel bir şekilde uygulamaya çalışmışlardır. Ritzer yukarıda belirtilen özelliklerin hepsinin hızlı tüketim restoranlarındaki hamburger yapım hattında kullanıldığını öne sürmektedir.

Kitabın üçüncü bölümünde günümüzün giderek McDonaldlaşan dünyamızda etkinlik kavramı çeşitli örneklerle açıklanmaya çalışılmaktadır. Ritzer etkinlik kavramını kişi kurum veya kuruluşların en uygun araçları en optimum düzeyde kullanarak amaçlarına ulaşma çabası olarak ele almaktadır. Diğer bir ifade ile etkinlik, amaç ile araç arasındaki uyumluluğu daha üst bir düzeyde ve en verimli bir şekilde gerçekleştirme çabasıdır. Ritzer bu ilkenin hızlı tüketim sektöründe çok yaygın bir şekilde kullanıldığını örneklerle göstermektedir. Örneğin tüketiciler açısından açlığın en etkin bir şekilde giderilmesi ancak bir hızlı tüketim restoranına giderek mümkün olabilir. Bu sayede tüketiciler hem zamandan ve paradan tasarruf edecekler ve hem de çok seçenekli bir menüden yiyeceklerini alabilme şansına sahip olabileceklerdir. Ritzer'e göre, hızlı tüketim sektöründe çalışan işletmeler gelen müşterilerin talepleri doğrultusunda stoklarını en etkin bir şekilde ayarlayabilmektedir. Şöyle ki, müşterilere ışıklı panoda gösterilen menüdeki yiyeceklerin belirli bir oranı önceden pişirilmiş ve stokta bulunan pişmemiş yiyecekler de bu tüketim hızına göre hazırlanmış durumdadır. Diğer taraftan hızlı tüketim restoranları müşterilerin belirli saatlerde yoğunlaştığı gün içerisinde (öğle ve akşam saatleri) veya haftanın belirli günlerinde (hafta sonlarında olduğu gibi) belirli sayıda part-time (yarı zamanlı) işçi çalıştırarak iş gücünün etkin ve esnek bir kullanımına sahip olabilmektedir.

Ritzer kitabın dördüncü ve beşinci bölümlerinde, McDonaldlaşmanın önemli özelliklerinden biri olan hesaplanabilirlik ilkesini ele almaktadır. Ritzer'e göre *fast-food* restoranlarında tüketicilere sunulan yiyeceklerin miktarı değil, aynı zamanda servisin hızı da hesaplanmaktadır. Bu bir ölçüde çalışan işçilerin ne kadar hesaplanabilir bir hızda çalışmaları gerektiğini de açıkça ortaya koymaktadır. Örneğin, bir hamburgerin ne kadar kısa bir zaman aralığında hazırlanabileceği saniyesine kadar hesap edilebilmektedir. Ayrıca bir dakika içersinde kaç müşteriye hizmet edilebileceğinin hesaplanması da McDonalds tarzında çalışan bir işyerinde pek de güç olmamaktadır. Ritzer McDonalds tarzı işyerlerinde günümüz toplumunun önemli bir sorunu olan aşırı kilo alımalara karşı hesaplanabilir diyetli ve az kalorili yiyecekler de artık sınırlı sayıda da olsa sunulabilmektedir. Artık tüketiciler belirli ürünleri tüketirken ne kadar kalori alabildiğini ve ne kadar diyet yapabildiğini bilmektedirler. Böylece yalnızca miktar ve servis hızında değil, fakat aynı zamanda diyet yapmada hesaplanabilirlik artık mümkün olabilmektedir.

Altıncı ve yedinci bölümlerde ise Ritzer öngörü ve kontrol kavramlarını ele almaktadır. Ritzer'e göre tüketiciler hızlı tüketim restoranlarında bulunan yiyeceklerin farklı

yer ve zamanlarda tadında ve lezzetinde herhangi bir farklılığın olmasını istememektedir. Günümüzde bir birey herhangi bir kentte herhangi bir McDonalds'a daha önceki bildiği yiyeceklerin aynısını benzer tat ve lezzette orada bulabileceği öngörüsü ile gitmektedir. Hızlı tüketim restoranların etkinlik, hesaplanabilirlik ve öngörü ilkelerini istenilen bir şekilde uygulayabilmeleri ancak kontrol mekanizmasının çok iyi kurulmuş olmasına bağlıdır. Bu da ister istemez hammadde girdisinden tüketimin en son anına kadar istihdam edilen işgücü ve araç-gereçlerin çok etkin bir kontrolünü zorunlu kılmaktadır. Örneğin hızlı tüketim restoranların anlaşmalı olduğu çiftliklerde ne kadar tavuk yetiştirileceğinden, ne kadar meşrubatın stokta bekletilmesine ve hatta patatesin ne kadar bir zamanda kızartılması gerektiğine kadar tüm süreçlerin denetimi gerekli olmaktadır. Ritzer tıpkı askerî birlikler gibi hızlı tüketim restoranlarında belirli sayıda yeni işçileri istihdam edip yetiştirmeyi bir gelenek haline getirerek işten ayrılmak isteyen tecrübeli işçilerin yerine yenilerin kısa bir sürede gelebilmesini de kontrol altına alabildiğini belirtmektedir. Hatta Ritzer'e göre, hızlı tüketim restoranlarında kullanılan teknolojinin kendisi insan üzerinde bir kontrol işlevini yerine getirmektedir. Buna göre çalışan işçiler değil, daha çok kullanılan araç gereçler yiyeceklerin pişip pişmediğini belirlemektedir (otomatik olarak pişiren mikrodalga fırınlar ve zaman ayarlı pişirme makineleri gibi). İşçilerin çalışması da buna göre ayarlanmakta ve bu da McDonaldlaşma ile insanın nasıl teknoloji tarafından kontrol edilebilir hale getirildiğini açıkça göstermektedir. Ritzer McDonaldlaşma ile insan becerilerinin, yeteneklerinin ve bilgisinin insansı olmayan kurallara, düzenlemelere ve formüllere dönüştürüldüğünü belirtmektedir.

Ritzer kitabın yedinci ve sekizinci bölümlerinde rasyonalitenin irrasyonel oluşumlarını ele almaktadır. Weberyen anlamda rasyonel sistemler kaçınılmaz bir şekilde etkinsizliğe, öngörülemezliğe, hesaplanamazlığa ve kontrol kaybına neden olabilirler. Bu çerçevede rasyonel sistemlerendi irrasyonelliklerini beraberinde getirebilmektedir. Ritzer'e göre McDonalds tarzı işletmelerde Taylorist bilimsel yöneticilik ilkesi esas alındığından örgütsel yapıda görev ve yetki dağılımı yukarıdan aşağıya doğru dikey bir şekilde belirlenmiştir. Yine bu tür işletmelerde emek-yoğun işler ağırlıkta olduğu için işçiler iş güvencesi olmadan, düşük ücretle ve genellikle yarım gün çalıştırılmaktadır. Bu da bir ölçüde sendikasızlığı beraberinde getirmektedir. Ritzer'e göre hızlı tüketim restoranları hiç de öyle sanıldığı gibi çok hızlı servislerin yapıldığı ve insanların çok kısa bir süre içerisinde açlıklarını giderebildiği bir yer de değildir. Bu tip yerlerde her zaman insanlar yiyecek almak için kuyrukta beklemektedirler ve bu bllinçli bir şekilde yapılmaktadır. Çünkü servis kasalarında çalışan işçilerin sayısı gelen müşterinin sayısına endekslidir. Diğer bir ifadeyle, eğer az sayıda müşteri kuyrukta bekliyorsa kasaların birinde çalışan işçinin belirli bir kısmı hemen arka planda başka tür işler yapmak için geri çekilir, buna karşın kuyruktaki müşteri sayısı artmaya başladığında arka tarafta çalışan işçilerden bir kısmı boş duran diğer kasalara geçmek suretiyle ön tarafta çalıştırılırlar. Bu da göstermektedir ki hızlı tüketim restoranlarda kuyrukta beklemek kaçınılmaz olmaktadır. Ritzer hızlı tüketim restoranlarında satılan yiyeceklerin hiç de öyle sanıldığı gibi ucuz olmadığını öne sürmektedir. Zaten aksi olsaydı bu tür restoranların sayısının dünya çapında bu kadar hızlı bir şekilde yayılması olanaksız olurdu. Ayrıca Ritzer hızlı tüketim restoranlarında satılan yiyeceklerin çok büyük bir kısmının normalin üstünde

tuzlu, soslu, kolesterollü, kalorili, şekerli ve yağlı olduğu için insan sağlığını tehdit ettiğini öne sürmektedir. Hızlı tüketim restoranlarında işe giriş ve işten ayrılma sayısı da oldukça yüksektir. Bu durum çalışan kişilerin hızlı tüketim restoranlarının çalışma koşulları ve ortamından memnun olmadığını göstermektedir. Ritzer hızlı tüketim restoranlarında çalışanlarda işe yabancılaşma, tatminsizlik ve yalnızlık duygusunun çok yüksek olduğunu ve buralarda insanların kendi yaratıcılıklarını özgürce kullanabileceği bir çalışma ortamından yoksun olduğunu belirtmektedir. Diğer taraftan müşteriler ile satıcılar arasında sosyal etkileşim hemen hemen hiç yok gibidir. Ritzer müşterilerin hızlı tüketim restoranlarında satıcılar ile göz göze dahi gelemediğini, müşterilerin yiyeceklerini yiyebilmek için yapılan sandalyelerin bile insanların rahat edip uzun süre oturmamaları için kasıtlı olarak dar, sıkışık ve konforsuz yapıldığını belirtmektedir.

Ritzer kitabın sekizinci bölümünde McDonaldlaşmanın teorik çerçevesini de çizmektedir. Rasyonelleşme tüm kapitalist işletmelerin temel ilkesi olduğu için tüm sektörlerde yaygın bir şekilde görülmektedir. Rasyonelleşme kendisini daha çok modernleşme ile birlikte ortaya koyduğu için, bu anlamda McDonaldlaşma hızlı tüketim sektöründe modernleşmenin merkezî oluşumlarından birini meydana getirmektedir. Bu açıdan son yıllarda günümüz kapitalist toplumların sosyal, kültürel, ekonomik ve politik yönlerden post-endüstriyel, post-fordist ve postmodern gibi yeni bir döneme girdiğini öne süren yaklaşımları ele alan Ritzer, fordist ve modernist yapıların hiç de öyle sanıldığı gibi yok olup gitmediğini, hızlı tüketim sektöründe olduğu gibi varlığını daha da güçlenerek sürdürebildiğini öne sürmektedir. Bu açıdan Ritzer McDonaldlaşma olgusunun post-endüstriyel, post-fordist ve postmodernist tezlerle açıklanmasının oldukça güç olduğunu, zira rasyonelleşmenin ve modernitenin tipik bir özelliği olan McDonaldlaşmanın kapitalist endüstriyel gelişme mantığı ile (düşük maliyet - yüksek kâr güdüsü) çok iyi örtüştüğünü öne sürmektedir. Ritzer McDonaldlaşmanın ortadan kalkabilmesi için toplumun yapısında çok dramatik bir değişim olması gerektiğini öne sürerken, henüz görünür bir gelecekte böyle bir değişimin pek mümkün olmadığını belirtmektedir.

Ritzer kitabın son bölümünde McDonaldlaşmanın olumsuz yönlerinden kurtuluşun mümkün olup olmadığını sorgulamaktadır. Ritzer'e göre, ilk olarak hızlı tüketim restoranlarına baskı yapılarak irrasyonel yönlerini değiştirmesi veya azaltması istenmelidir. Ancak Ritzer bu baskı mekanizmasının kimler ve hangi yollarla kurulması gerektiğini ve bunun ne derecede başarılı olabileceğini yeterince açıklayamamaktadır. Ritzer'e göre diğer bir çözüm yolu da hızlı tüketim restoranların çevre temizliğine karşı biraz daha duyarlı olmasını sağlamaktır. Ayrıca Ritzer eğer istenirse hızlı tüketim restoranlarında çalışanların yaratıcılıklarını ve bilgi ve becerilerini daha iyi geliştirebilecekleri çalışma ortamının sağlanabileceğini belirtmektedir. Özellikle insanı kontrol eden teknolojiler yerine insan tarafından kontrol edilen teknolojilerin kullanılmasını sağlamak Ritzer'e göre bu açıdan önemli bir adım sayılabilir.

Ritzer'in McDonaldlaşma ile hızlı tüketim sektörü başta olmak üzere çağdaş toplumun içine düştüğü aşırı rasyonalleşme bunalımını çok yönlü ele aldığı bu çalışmasının Türkçeye çevrilmesinin çok yararlı olacağı düşüncesindeyim.

Yazarlara Not

Toplum ve Bilim'e gönderilen yazıların başka bir yerde yayınlanmamış, ya da yayınlanması amacıyla başka bir yere iletilmemiş olması gereklidir. Yazarlar, yazıları ile birlikte iki sayfayı geçmeyen İngilizce bir özet iletmelidirler. Ayrıca yazarlar, isimlerinin başına bir asteriks koyarak makalenin ilk sayfasının altında kendilerini ünvanlarıyla tanıtmalıdırlar.

Format: Makalede diğer kaynaklara yapılacak göndermeler, ana metin içinde uygun yerlere parantez içinde yazarın soyadı, yayın tarihi ve sayfa no belirtilerek yapılmalıdır. Metin içinde aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında da aynı yöntem izlenmeli ve *"a.g.e."*, *"a.g.m."* gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Eğer yazarın adı metnin içinde geçiyorsa, yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir; örneğin, "... İnalcık'ın (1985) belirttiği gibi...". Eğer yazarın adı metin içinde geçmiyorsa, hem yazarın adı, hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi parantez içinde verilmelidir; örneğin, (İnalcık, 1985). Eğer sayfa numarası vermek gerekliyse, yazar adı ve yayın tarihinden sonra iki nokta üstüste konulmalı ve sayfa numaraları yazılmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985: 23-27). Eğer atıfta bulunulan kaynak iki yazar tarafından kaleme alınmışsa, her ikisinin de soyadları kullanılmalıdır; örneğin, (Lash ve Urry, 1987; 125-128). Eğer yazarlar ikiden fazlaysa, ilk yazarın soyadından sonra *"vd."* ibaresi kullanılmalıdır; örneğin, (İnalcık vd. 1985: 23-27). Eğer gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların soyadları ve yayın tarihleri, aralarında noktalı virgül olacak şekilde sıralanmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985; Mardin, 1989; Poulanzas, 1979). Buradaki sırlama yazarların soyadlarına göre alfabetik olmalıdır. Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen notlar için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak göndermelerde de yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir. Ana metinde ve dipnotlarda atıfta bulunulan tüm kaynaklar, yazının sonuna eklenecek "Kaynakça" içerisinde yer almalıdır.

Kaynakça: Kaynakçada sadece yazıda atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanmalıdır. Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harfi tekrarlanacak ve sıralama, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde yapılacaktır. Yazarın aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla çalışması kaynakçada yer alacaksa, yayın tarihinden sonra "a, b, c" gibi ibareler konulmalı ve metin içinde de bu şekilde atıfta bulunulmalıdır. Kaynakçada yer alabilecek örnekler aşağıda belirtilmektedir:

Kitaplar:

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity,* Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985a) *The Urbanization of Capital,* Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985b) *Conciousness and Urban Experience,* Blackwell, Oxford.

Derleme kitaplar:

Gregory, D. ve Urry, J. der. (1985) *Social Relations and Spatial Structures,* Macmillan, Londra.

Dergilerdeki makaleler:

Johnson, L.C. (1994) "What future for feminist geography", *Gender, Place and Culture,* 1(1), 103-113.

Peet, R. (1985) "The social origins of environmental determinism", *Annals of the Association of American Geographers,* 75(2), 309-333.

Derleme kitaplar içindeki makaleler:

Massey, D. (1993) "Politics and space/lime" Keith, M. ve Pile, S. (der.) *Place and the Politics of Identity* içinde, Routledge, Londra, 141-161.

Urry, J. (1989) "Sociology and geography" Peet, R. ve Thrift, N. (der.) *New Models in Geography* içinde, Unwin, Londra, 795-317.

Tezler, yayınlanmamış çalışmalar:

Şen, M. (1992) *Development of the Big Bourgeolsie in Turkey,* Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Ankara.

Ayrıca kaynakçada yer alan çalışmalar Türkçe yayınlanmış ise, parantez içinde mutlaka belirtilmelidir.

Toplum ve Bilim'e iletilecek yazılar bu formata uygun olarak A4 kâğıtlara her bir yanda marjlar bırakılarak, geniş aralıkla yazılmalı ve en az üç kopya olarak aşağıdaki adrese gönderilmelidir. Yazıların ascii veya text dosyasıyla diskete yüklenmesi çok yararlı olacaktır.

Toplum ve Bilim
Selânik Cad. 64/11
06640 Kızılay/Ankara

Dergiye ulaşan yazılar en geç iki ay içinde hakem okurların da katkısıyla değerlendirilecek ve sonuç yazarlara yazılı olarak iletilecektir.

DEFTER

SONBAHAR 1997 31. SAYI

KONUKSEVERLİĞİN DÜŞÜNCESİ
Zeynep Direk

1 ÖRNEK, 6 METİN,
2x SONSUZ SÖKME
Nami Başer

TUHAF BİR CAZİBE OLARAK ÇÖP
Melih Başaran

ALTIN
Günhan Tümer

TÜRKİYE'DE EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ,
BİR DEĞERLENDİRME
Orhan Koçak ile Söyleşi
Semih Sökmen

EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ VE
KURAMLARI KAYNAKÇASI
Hazırlayan: Şebnem Susam

MURATHAN MUNGAN
VE SUSKUNLUĞUN KAZIBİLİMİ
Zeynep Sayın

OYUN VE ADALET
Nurdan Gürbilek

PARÇALAR
Mustafa Yücel

SARMAL
Türker Armaner

Bu Sayıdaki Şiirler
BEJAN MATUR
NİLGÜN ÜSTÜN
MELTEM AHISKA
İSKENDER SAVAŞIR

SOSYAL BİLİMLERİ AÇIN
Sosyal Bilimlerin
Yeniden Yapılanması
Üzerine Tartışma

• SOSYAL BİLİMLERDE
ALTERNATİF BİR PARADİGMA
GEREKLİ Mİ?
MÜMKÜN MÜ?
Tutanaklar
Düzenleyen:
BÜ Sosyal Bilimler Komisyonu
Konuşmacılar:
Yağmur Denizhan
Gürol Irzık
İlkay Sunar
Zafer Toprak

• Defter ve Toplum ve Bilim Dergileri
ANKARA TARTIŞMA TOPLANTISI
Tutanaklar
24 Mayıs 1997

Metis Yayınları
İpek Sokak No. 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul Tel. 212 245 46 96 Fax: 212 245 45 19

Sosyal bilimler alanı yeni bir akademik dergi kazanıyor.

kültür & iletişim

İletişim, kültür eleştirisi ve sosyal düşünce alanlarında disiplinlerarası dergi

Hakemli dergi **ki**'nin ilk sayısı Ocak 1998'de çıkıyor. **ki**, yılda iki defa, Ocak ve Temmuz aylarında yayınlanacak. İletişim, kültür eleştirisi ve toplumsal düşünce alanlarında üretilen en iyi eleştirel yazıları yayınlamaya adanmış disiplinlerarası akademik bir dergi olan **ki**, şimdi, tüm akademisyenleri çalışmalarını göndermeye davet ediyor.

yazılarınız ve başvurular için
gülay emerce, **ki** dergisi,
ankara üniversitesi iletişim fakültesi
cebeci 06590 ankara
telefon (312) 362 20 24
fax (312) 362 27 17
e-mail ki@media.ankara.edu.tr
web www.ankara.edu.tr/ilef/ki

Kültür ve İletişim Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Mezunları Vakfı tarafından yayınlanmaktadır.
Culture and Communication is published by the Alumni Foundation of Faculty of Communication at Ankara University.

Heart of Darkness

The heart of darkness awaits. It's the unknown place that exists in the wilderness, among the people, inside your mind. As a researcher, you've chosen to venture into this shadowy world to extract its truths. How deep are you willing to go?

The expedition is difficult. You need the best tools.

Sociological Abstracts (SA) and Social Planning/Policy & Development Abstracts (SOPODA) outfit you for this important journey.

Drawing from more than 2,400 journals published in 35 countries, SA and SOPODA present abstracts of articles, books and conference papers. Bibliographic entries will guide you to relevant dissertations and important book and other media reviews. All are expertly classified and indexed for easy access.

SA and SOPODA are available in a variety of media: print, online, the sociofile CD-ROM, and magnetic tape.

Explore the unknown with confidence by using the most timely information directly related to your areas of interest and expertise.

SAI's Web site, located at www.socabs.org, contains searchable subsets, hot topics, the *Note Us* newsletter, and links to other relevant sites and resources.

For more information about our products and services, visit our Web site, or contact us at:

sociological abstracts, inc.

P. O. Box 22206, San Diego, CA 92192-0206
619.695.8803, Fax 619.695.0416
Internet: socio@cerfnet.com
Web site http://www.socabs.org

SAI products are available in print; online from Knight-Ridder, DIMDI, OCLC and Ovid; on CD-ROM from SilverPlatter, EBSCO, Ovid and NISC; and on magnetic tape directly from SAI. For document delivery contact SOCIOLOGY***Express.*** Phone: 619.695.8803 Fax: 310.208.2982

Toplum ve Bilim

66

Boratav *Köy Hanehalkı Anketlerinden Kırsal Sınıflara* Ansal *Türk Sanayiinde Ücretli Kadın Emeğinin Değişen Konumu* Buğra *Cumhuriyet Dönemi Girişimcilik Tarihi ve YDH* Şen *Türkiye Büyük Burjuvazisinin Anatomisi* Demir *Türkiye'de İşçileşme Süreçleri* Serçe *1923 İzmir-Aydın Demiryolu Grevi* Erder *Yeni Kentliler ve Kentin Yeni Yoksulları* Açıkel *Mikro Mekân Paradigmasına Giriş* Keyman *Demokrasi, Topluluk ve Fark* Yeğenoğlu *Oryantalizm ve Milliyetçi Söylem Arasında Kadın ve Peçe*

67

Ahıska *Medya, Küresellik ve Yerellik* Mutman *Televizyonu Nasıl Sorgulamalı?* Alankuş-Kural *Türkiye'de Medya, Hegemonya ve Ötekinin Temsili* İnal *Yazılı Basın Haberlerinde "Yapısal" Yanlılık Sorunu* Karakayalı *Doğarken Ölen: Hafif Müzik Ortamında Ciddi Bir Proje Olarak Orhan Gencebay* Tekelioğlu *Kendiliğinden Sentezin Yükselişi: Türk Pop Müziği'nin Tarihsel Arkaplanı* Erdoğan *Ulusal, Kolonyal Söylem ve Yeşilçam Melodramı* Erol *Söylem Olarak İdeoloji: New York Times Örneği*

68

Amin *Dünya Kutuplaşmasının Geleceği* Dirlik *Bir Paradigma Olarak "Çin Kapitalizmi" Üzerine Düşünceler* Keyman *Küçülen ve Parçalanan Dünyada Siyaseti Anlamak* Sakallıoğlu *Türkiye'de Yeni Sağ, Siyasallaşma, Meşruiyet ve Sivil Toplum İlişkisi: Hayaller ve Gerçekler* Ergut *Demokrasi, Politik Toplum, Parti* İnsel *Armağanın Günümüz Ekonomisindeki Yeri* Alpkaya - Çelebi *Medyada Gündem Oluşturma:* Hürriyet *1994 Örneği* Yıldırım *İşçi Sınıfından Bir Kesit: Gebze Metal İşçileri* Özertürk - Türkyılmaz *Sanat Alımlayıcısının Biriktirici Olarak Tipolojisi*

69

Tatar-Peker *Dünya Bankası: Kalkınmacılıktan "İyi Yönetim" Söylemine* Oğuz *Globalleşme ve Sendikalar* Somel *Üretimde Globalleşme ve Kalkınma* Aslanoğlu *Globalleşme ve Dünya Kenti* Mert *Cumhuriyet'e İlk İslamcı Muhalefet: Yarın ve Müsavat* Baştuğ *Altaylı Göçebelerde Kabile-Federasyon ve Devlet* Tarhan *Global Kültür ve Kimlik* Çiğdem *Gellner'in İslâm Toplumu Modeli Üzerine* Bora-Üstel *Ulus-Devlet, Cumhuriyet, Kimlik ve Yurttaşlık*

70

Baker *Bilinçdışının Bir Eleştirisine Doğru* Žižek *Müstehcen Efendi* Gourgouris *Tarihle Düş Arasında Ulus Biçimi* Koçak ***Mai ve Siyah** Üzerine Psikanalitik Bir Deneme* Açıkel *"Kutsal Mazlumluğun" Psikopatolojisi* Holbrook *Klasik-Sonrası İmge, Okyanussal Benlik* Cankoçak *Masalda Büyüyen Kızlar* Yılmazer *Freud, Jung, Psikanaliz ve Edebiyat* Erdoğan *Sinema ve Psikanaliz* Akay *İmge, Ne Hallerde?* Tura *Metapsikoloji ve Fenomenoloji* Göka *Psikanalizin ve Psikiyatrinin Geleceği İçin Bazı Sezgiler*

71

Güvenç-Işık *İstanbul'u Okumak: Statü-Konut Mülkiyeti Farklılaşmasına İlişkin Bir Çözümleme Denemesi* Ercan *Kriz ve Yeniden Yapılanma Sürecinde Dünya Kentleri ve Uluslararası Kentler: İstanbul* Aktar *Varlık Vergisi ve İstanbul* Köker *Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası* Bora *İnşa Döneminde Türk Millî Kimliği* Yenal *Yeme-İçmenin Tarihi ve Sosyolojisi* Göksu *Çalışma-Dışı Zamanı Satın Alan Post-Turist Öznenin Sahicilik Bunalımı* Konukman *Cem Somel'in "Üretimde Küreselleşme ve Kalkınma" Başlıklı Makalesi Üzerine Bir Not* Somel *Nota Cevap* Saraçoğlu *Küreselleşme: Retorik ve Gerçeklik*

72

Alankuş-Kural *Türkiye'de Alternatif Kamular/Cemaatler ve İslamcı Kadın Kimliği* İnsel *Neoklasik İktisat ve Modern Toplum* Nalçaoğlu *Temsil ve Cinayet* Keyman *Kemalizm, Modernite, Gelenek: Türkiye'de "Demokratik Açılım" Olasılığı* Paker *Klasik ve Yorumsamacı Psikanalizlerin "Geçmiş"e Bakışları Açısından Karşılaştırılması* Atay *Ortadoğu'da Aşiret ve Devlet* Mıhçı *İktisadi Büyüme ve Kalkınmaya Kurumsal Değişim Yaklaşımı* Güvenç & Işık *"İstanbul'u Okuma"ya Devam*

73

Mutman *Özne: Bir başka arşiv* Keskin *Foucault'da öznellik ve özgürlük* Kavas *Benin yerlerine ilişkin birkaç çıkma: Kalımlı gidimli özne* Diken *Melezlik ve sosyal teori* Kümbetoğlu *Aile, evlilik, nikâh: Farklılaşan kavramlar* Sayın *"Özne, ilkeselliğe uymaz": Çoğul ve melez kimlik* Gökdemir *Tarih ve Milliyetçilik Kongresi'nin düşündürdükleri*

Birikim Yayınları
ISSN 1300-9354